

دراسات إبستمولوجيّة 5

علـم الأصـول والهرمنيوطيقا الفلسفيّـة

دراسة نقديّة مقارنة في الركائز والقبليّات



مسعـود فيّـاضي

تعـريب: حيدر نجف



علـم الأصـول
والهرمنيوطيقا الفلسفيّة

دراسة نقديّ ة مقارنة في الركائز والقبليّ


بسم الله الرحمن الرحيم


MOHAMED KHATAB



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة « ٥ »

علـم الأصـول والهرمنيوطيقا الفلسفيّـة

دراسة نقديّة مقارنة في الركائز والقبليّات



مسعـود فيّـاضي

تعـريب: حيـدر نجف



فياضي، مسعود، مؤلف.
علم الأصول والهرمنيوطيقا الفلسفية: دراسة نقديّة مقارنة في الركائز والقبليات / مسعود فياضي ؛ تعريب حيدر نجف.- الطبعة الاولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
٣٥٢ صفحة ؛ ٢٤ سم. -(دراسات إبستمولوجية ؛ ٥)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٤٣٩
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٣٤١-٣٥٢.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
١. الهر ... م. ب. العنوان.



مر ... العتبة العباسية المقدسة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٧٠٤) لسنة ٢٠٢٤م

الكتاب: علم الأصول والهرمنيوطيقا الفلسفيّة؛ دراسة نقديّة مقارنة في الركائز والقبليّات، دراسات إبستمولوجيّة (٥).

تأليف: مسعود فيّاضي.

تعريب: حيدر نجف.

الناشر: العتبة العبّاسيّة المقدّسة/ المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة.

الطبعة: الأولى، ٢٠٢٤م.

طبع الكتاب من قبل «پژوهشگاه فرهنگ واندیشهٔ اسلامی» بعنوان «اصول فقه ونقد هرمنوتیک فلسفی، مبانی وپیش فرض ها» عام (٢٠٢١م) في قم المقدسة

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

فهرس المحتويات

الفصل الثاني: الركائز والقبليات الأنثروبولوجية

الفصل الثالث: الركائز المعنائية (السيمانطيقية) لنظرية الفهم

الفصل الرابع: الركائز المعرفية لنظرية الفهم

الفصل الخامس: الركائز المصادرية للفقه والأصول

كلمة المركز

من بين سـائر مباحث الفلسفة أخذت نظريّة المعرفة حيّزًا كبيرًا من اهتمام الباحثين؛ وذلك لتعلّق موضوعها بتخصّصاتٍ عديدةٍ، وتناولها لجميع اتجاهات المعرفة الإنسانيّة بوصفها فلسفةً للعلوم. ومن جهة فهي تشـكّل المرتكز الذي حدا بالفلسـفة لأنْ تتنوّع إلى مدارس ومذاهـب واتّجاهاتٍ ونزعاتٍ ومناهج تبعًا لـمصادر استقائها التي يُعوّل عليها فـي تـحديد نوعها.

تهدف نظريّة المعرفة إلى الكشـف عن حقيقة المعرفة الإنسانيّة وطبيعتها، وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها، وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط الموضوعيّة لتشكّلها، ووسائل إنتاجها، وسـبل نموّها بوصفها مدخلًا ضروريًّا تُؤسَّـس عليه كثيرٌ من المعـارف الرامية لإنتاج اليقين. وتُعنى نظريّة المعرفة أيضًا بنقد العلوم وتقويمها، وتحديد الأُسس التي ترتكز عليها؛ فهي ذات شأنٍ فـي فرز الأصيل عن الدخيل من مناهج المعرفة وأبحاثها المعاصرة. لتؤمّن الوصول إلى المعرفة السليمة.

ولا تقف نظريّة المعرفة في علاقتها بالعلوم على إطارها الموضوعيّ فحسب؛ وإنّمـا تـمارس دورًا منهجيًّـا تنطلق منه لمعالجة العلاقـة بين الذات والموضوع، وضبط طبيعتها؛ لتحصين سـلامة الآليات والأدوات الـمعرفيّة بينهمـا وتوليد نتائج معرفيّةٍ أمينة.

وما زالت مهمّـة نظريّة المعرفة هي البحث حول المعارف الصحيحة التي يمكن اعتمادها وطرح الحقائـق في ضوئها، ومحاكمة الحقائق والقضايـا الأخرى التي تنتج صورةً خاطئةً عن الواقع؛ فهي إذًا تحمل مهمّة إنتاج اليقين أو بيان طريقه؛ فتؤسّـس للوصول إلى اليقين الكاشـف عن الواقع؛ بشـكل يتجاوز الجزم العلميّ والفلسفيّ إلى الجزم بمطابقة الواقع والكشف عنه.

ويمثّل تأسـيس **(سلسـلة دراسـات إبسـتمولوجيّة)** مـن قبل **(المركز الإسـلاميّ للدراسـات الاستراتيجيّة)** اسـتجابةً واعيةً لمتطلباّتٍ معرفيّةٍ حاضرةٍ فــي واقع الفكر المعاصر، يسعى بوساطتها المركز إلى اتّخاذ موقفٍ معرفيّ حاسـمٍ في المسائل الأساسيّة لنظريّة الــمعرفة، من شأنها الإسهام فــي إيضاح ومعالجة قضاياها المركزيّة، ومآلاتها الفكريّة.

في الفكر الإسـلامي يمكن عَدُّ علم الأصول الأكثر تقدّمًا على سـائر مناهج العلوم في مهمّة فهم النصوص وتفسيرها، وقد تأسّســت نظريّاته في مباحث الألفاظ على هيئة قواعد تفسيريّة لفهم معاني النـصّ الديني. وأمّا في الفكر الغربي، فتمثّلو الهرمنيوطيقا الفلسـفيّة أهمّ المدارس الغربيّة المعنيّة بفهم

معـاني النصوص؛ لذلك عقد هذا الكتاب مهمته على دراسـة ومقارنة أفكار الهرمنيوطيقا الفلسـفيّة وأصولها – لا سـيّما الأفكار الفلسـفيّة لهايدغر والأفكار الهرمنيوطيقيّة لغادامـير وامتدادهما في العالم الإسلامي- بوصفها النسخة الأكثر انحيازًا نحو مركزيّة الذات في الفهم، بالأسس المناظرة لها في علم أصول الفقه الشيعي ومرتكزاته وقبلياته في فهم مراد النصّ الديني، والقيام بتحليلها ونقدها.

وجملة هذه الأسس تنتمي إلى أنطولوجيا الفهم المشتملة على ماهية الفهم وإمكانه، وإبستمولوجيا الفهم المشـتملة على مناهجه وشروطه وآليات حصوله وتأريخيته من عدمها، وتسـتند هذه جميعًا على ركائز الأنثروبولوجيا وأسسها، إلى جوار علم السيمانطيقي (الدلالية)[١]؛ لذلك ناقش الكتاب قبل عقد تلـك المقارنة الجدلَ في جود معنى سـابقٍ للنصّ قبل الفهم، أو أنّ المعنى لاحـقٌ للفهم متولّدٌ منه، ممّا تطرّق له العلمان؛ فيقع البحث في النصّ لدى فلسـفة أصول الفقه والهرمنيوطيقا الفلسـفيّة في مدارين هما: المعنى والفهم.

نأمل أنْ يـحقّق هذا الكتاب إضافةً علميّةً تنضمّ إلى ما كتب فـي هذا الـمجال، وبذلك يشارك الـمركز الإسلاميّ فـي رفد الفكر بمـا يتطلّب من مواكباتٍ عصريّةٍ مهمّةٍ فـي الـمعرفة والـمنهج.

والـحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلّى اللهُ على رسولهِ الأمين محمّدٍ وعلى أهلِ بـيتـهِ الطـيبـينَ الطاهرين.

المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

العراق / النّجف الأشرف

---

١. تعتمد الهرمنيوطيقا الفلسـفية أساسًا على منهج الفينومينولوجيا الظاهريّة في موضوع الفهم بكلّ ما يشتمل من تفريعات، وهي نزعةٌ لم تكن في نفسـها منهجيّةً كاشـفةً عن الواقع، وإنّما على العكس تحصر الإنسان في عالمه الذهني لأنّها فلسفيّةٌ محضة. وليس كذلك أسس أصول الفقه الذي ينطلق من الواقع مثل سيرة العقلاء في الفهم والمبادئ الكلاميّة والمنطقيّة.

المقدمة والمفاهيم العامة

أصــول الفقه علم تــدرس فيه القواعد والأســاليب المعتمدة في اســتنباط الحكم الفرعي الإلهي. منذ بواكير هذا العلم، حيث لم يكن قد برز كعلم مســتقل بل كانت هناك بحوث قليلة منه تدرس بشــكل متفرق في ثنايا البحوث الفقهية وإلى يومنا هذا حيث أمســى علمًا مستقلًا له هويته الشــاخصة، طوى علم الأصول مســارًا تكامليًا مســتمرًا إلى أن وصل إلى واقعه وبنيته الحاليين. ورغم كل ذلك، وبســبب أن إحدى الحاجات المهمة التي أدّت إلى تدوين هذا العلم وظهوره هي وجود فاصل زمني كبير بين زمن استنباط الحكم الفرعي الإلهي – الزمن الحاضر – وزمن صدور النصوص وما ينجم عن ذلك من مشكلات، كان هذا العلم بحاجة دائمة إلى إصلاحات وتطويرات داخلية، إذ بزيادة هذا الفاصل الزمني برزت دائمًا مســائل ومشكلات جديدة تَعيَّنَ على علم أصول الفقه إيجاد حلول لها والنهوض إلى مستويات أرقى؛ خصوصًا أنه بالإضافة لبروز مسائل جديدة، لا تنفكُّ العلومُ البشرية تتطور وتتوسع مع مرور الوقت فتترك بذلك تأثيراتها عــلى قبليات هذا العلم بل حتى على مناهجه. وفي كل الأحوال لا يمكن لعلماء الأصــول أن لا يأبهوا لهذه العلوم والتحولات بل ينبغي أن يتخذوا مواقفهم منها فتُســتوعَب النقاطُ الصحيحة فيها بروح علمية وتستخدم وتوظّف إلى جانب توجيه النقد لنقاطها السلبية واستبعادها.

النقطة الحاســمة في تطور علم أصول الفقه هي أن قواعده ومناهجه كانت تُطرَح ويَتَحَدَّدُ الموقفُ منها دومًا على أساس منطق ونظريةٍ كامنين في ارتكاز الأصوليين والفقهاء. هذا المنطق والنظرية الإرتكازية التي تهدف في كل ما تهدف له إلى توفير مناهج للوصول إلى مراد الشــارع عبر هذا الفاصل الزمني الكبير، كان لها بين الأصوليين الشيعة هويّتها المنحازة المستقلة، بحيث كانــت على ســبيل المثال مختلفة عن إرتكاز الأصوليين من أهل الســنّة. وقــد كانت نتيجة هذا الاختلاف أنّ الأصوليين الســنّة اســتعانوا بالقياس والاستحسان في استنباط الأحكام، بينما لم يكــن لهذه القواعد مكانها في بنية علم الأصول الشــيعي. لقد كانت هــذه النظرية لحد الآن في

الإتكازات، لكن الظروف التاريخية الراهنة للمجتمع العلمي الشيعي تستدعي خروجَ هذه النظرية الارتكازية التي يمكن تسميتها بـ «نظرية فهم مراد الشارع» أو «نظرية فهم النص» من حالة الإرتكاز لتُطرَح بشكل منقّح وتُبحَثُ أبعادُها المختلفة؛ خصوصًا وأنَّ مجالات علمية جديدة ظهرت اليوم أمام علماء الدين يمكن لعلم الأصول – بوصفه علمًا تفسيريًا إسلاميًا محليًا – أن يكون له دور كبير فيها. من هذه المجالات على سبيل المثال العلوم الإنسانية الإسلامية، وهي علوم مصادرها المهمة نصوص مثل الفقه والقرآن الكريم والسنّة الشريفة. ومن الطبيعي بالنسبة لعلم الأصول الذي له سابقة قرون من تجارب استنطاق هذه النصوص للوصول إلى مراد الشارع أن يمكنه برفع مستواه النوعي العملُ بكفاءة عالية على الوصول إلى منطق هذه العلوم، وممارسة دور محوري في هذا المضمار؛ فهو أقرب العلوم الإسلامية المحلية إلى «علم مناهج» العلوم الإنسانية الإسلامية في ضوء أنّ القرآن الكريم والسنة الشريفة هي المصدر الأهم لهذه العلوم. ولو أُريدَ لعلم الأصول الإسهام في تكوين هذه العلوم من دون التوفر على نظرية منقّحة لفهم مراد الشارع فمن الطبيعي أن يكون دوره في ذلك أقلَّ بكثير مما لو توفر على مثل هذه النظرية.

النقطة المهمة الأخرى هي أنَّ علومًا أطلقت في القرون الأخيرة من قبل علماء أمم أخرى تتعلق بشكل من الأشكال بركائز علم أصول الفقه وقبلياته وتوجِّه لها النقود والتعريضات بشكل غير مباشر؛ وعلى علماء الأصول أن يهتموا لهذه المباحث ويبدوا وجهات نظرهم فيها، خصوصًا وأن المباحث المختلفة لهذه العلوم طرحت منذ سنين من قبل مثقفي العالم الإسلام – سواء في العالم العربي أو من قبل الناطقين بالفارسية – وغدت أدوات لنقد علم الأصول من قبلهم، بل وأطلقت كأساس جديد لاجتراح إصلاحات في أصول الفقه. في هذا السياق، ينبغي على علماء الأصول أن يحددوا مواقفهم من هذه المباحث قبل عملية التنظير، لأن تقبل هذه المباحث أو رفضها سيكون له تأثيره البالغ في نظرية الفهم لدى الأصوليين وكذلك القواعد والمناهج التي يجري التأكيد عليها كمناهج لفهم مراد الشارع، خصوصًا وأن هذه المباحث اتَّخَذَت

في الوقت الراهن شـكلَ الشبهات وأضحى الدفاع عن هوية علم الأصول رهنًا بالردّ عليها.

رَسَمَ كاتبُ هذا الكتاب، وهو طالب علم صغير من طلبة الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، لنفسه في ضوء المتطلبات المذكورة أعلاه مشروعًا كبيرًا ذا ثلاث مراحل، ليعمد بعدها إلى تبيين نظريةٍ في «فهم مراد الشارع» مقبولةٍ لدى المدارس الأصولية الشيعية الأساسية وتقديمها للمجتمع العلمي للحوزويين، عسى أن تحظى بفضل العناية الباري باهتمام الأساتذة الأجلاء ونقدهم ودراستهم فيضاعف ذلك من ثراء محتواها.

والمراحل الثلاث المذكورة هي:

١. تنقيح مباني (ركائز/ مرتكزات) الفهم في نظرية فهم مراد الشارع.

انصبت المحاولة في هذه المرحلة وعن طريق دراسةٍ مقارنةٍ بين مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية – وهي من أهم وآكد المدارس المطروحة بين علماء العالم الغربي في القرن العشرين في خصوص المباحث التفسيرية – ومرتكزات علم أصول الفقه الشيعي، على دراسة ونقد الإشكالات المسجَّلة من قبل هذه المدرسة على مرتكزات علم أصول الفقه الشيعي وأيضًا على اقتناص وتبيين الركائز الأصلية لنظرية فهم مراد الشارع عن لسان علماء الأصول.

ونتيجة هذه المرحلة توفّر بنى تحتية وركائز أصلية للتنظير في مضمار فهم مراد الشارع.

٢. المرحلة الثانية: استخلاص الأركان المختلفة لنظرية فهم مراد الشارع.

أدّى وجود فاصل زمني شاسع بين زمن استنباط الأحكام – الزمن الحاضر – وزمن صدور النصوص إلى بروز مشكلات عديدة لا يمكن فهم مراد الشارع من النصوص إلّا باتخاذ موقف معين في كل واحدة منها. على سبيل المثال هل يجب في فهم مراد الشارع من النصوص مراجعة الأرضية (الخلفية) التاريخية لصدور الروايات والآيات؟ وهل يمكن النظر للقرآن والروايات كوحدة واحدة تغنينا عن الدراسة التاريخية للآيات والروايات؟ وهل للنظرة المنظومية دورها في فهم مراد الشارع من رواية ما أو آية قرآنية معينة؟ وهل فهم مراد الشارع، عند استظهار

النصوص، منوطٌ بفهم مذاق الشارع؟ وهل للانطباعات العقلية عن النص دورها في استظهار النصوص للوصول إلى مراد الشــارع؟ وما دور العرف وسيرة العقلاء في الاستظهارات؟ هل يكمن دورهما في فهم معاني الكلمات أم في فهم مراد الشارع؟ ما هي النسبة المئوية القصوى التي يمثّلها فهمُ معنى العبارات، باستخدام القواعد النحوية واللغوية، من فهم مراد الشارع؟ وهل فهم الصفات المائزة للشــارع من قبيل العصمة والعلم والحكمة والقدرة اللامتناهية ذو دور في فهم مراده من الآيات والروايات؟ و... إلخ.

يجب في هذه المرحلة تعيين العوامل الأصلية والكلية الدخيلة في فهم مراد الشارع في ضوء وجــود فاصل زمني كبير بين الزمــن الراهن وزمن صدور النصوص، وتحديد نســب تأثيرها والعلاقات فيما بينها. وتمثل هذه المرحلة مدخلًا إلى نظرية فهم الشارع عند الأصوليين.

٣. المرحلة الثالثة: تكريس «نظرية فهم مراد الشارع».

ينبغــي في هذه المرحلة عرض النتائج الحاصلة في المرحلة الســابقة على المدارس الأصولية المختلفة لاســتخراج صحّتهــا وفي الوقت ذاته قَدْرِها الجامع، وإطلاقهــا بوصفها نظرية لفهم مراد الشارع في علم الأصول.

ومــن الطبيعي أن تكون النظرية المطروحة في هذه المرحلة اعتمادًا على النتائج المســتحصلة في المراحل الســابقة مختصةً بعلم أصول الفقه الموجود، وأن تكون في الوقت ذاته منطلقًا تمهيديًا لمشروع جديد في علم أصولٍ منشود.

تضطلع دراســتنا الراهنــة في هذا الكتاب بالمرحلة الأولى من هــذه المراحل، ويجري حاليًا العمل على إنجاز المرحلة الثانية حيث سيتم إنجازها بإذن الله ولطفه وتوفيقه وفي ظل الانتهال من آراء الأساتذة الكرام في الحوزة العلمية.

وأخيرًا أرى لزامًا عليَّ أن أتقدّم بالشــكر الصميمي الجزيل لجميع الأعزة الذين مدّوا لي يد العون لإنجاز هذه الدراسة. وأتقدّم في هذا السياق أولًا بوافر الشكر للأستاذ المبجّل سماحة آية الله الشيخ علي أكبر رشاد، ثم الأساتذة الأجلاء سماحة حجة الإسلام والمسلمين الدكتور أحمد

واعظي، وحجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد عرب صالحي، والدكتور محمود حكمت نيا، والدكتور يوسف دانشور نيلو، كما أتقدم بالتقدير من صميم القلب للأعضاء المحترمين في قسم «منطق فهم الدين» في مركز الأبحاث الثقافية والفكرية لاضطلاعهم بجهود جليلة لإنجاز هذه الدراسة. ومن الواضح أن نواقص هذه الدراسة هي من تبعات ضعف البنية العلمية لكاتب السطور بينما نقاطها الإيجابية من ثمار إرشادات هؤلاء الأجلّاء.

١. المسألة بشكلها الأوّليّ

يوفر علمُ أصول الفقه للفقيه قواعدَ يستطيع بها استنباط الأحكامَ الفرعية من مصادر الفقه وأدلته. وقد مثّلت خطاباتُ الشارع موضوعَ علم الأصول في بدايات ظهوره، والمراد بخطابات الشارع الكلام الذي يقوله الشارع بقصد مخاطبة المكلّفين، ولذلك تعد مخاطبة المكلف والتوجُّه إليه من أركان الخطاب.[١] وقد كان لهذا العلم منذ بداياته طابعه الأداتي الوسائلي بالنسبة لعلم الفقه، ووُصِفَ علمُ الفقه منذ البداية باعتباره علمًا يتعلق بمعرفة قصد المتكلم، أو لنقل علمًا يتعلق بالأحكام الشرعية العملية والاستدلال عليها.[٢] ولذلك كان نظام المسائل المطروحة في علم أصول الفقه، منذ البداية، مجموعةً من القواعد التفسيرية يحتاجها الفقيه لفهم المعاني التي يقصدها الشارع وتُستحصَل من خطابات الشارع. وبعد ذلك عندما تغيَّرَ موضوع علم أصول الفقه من «الخطابات» إلى «طرق الفقه» ثم إلى «الأدلة الأربعة» - وعند البعض «الأدلة الأربعة بما هي أدلة» - وبالتالي إلى «الحجّة»، وقد جاءت هذه التغييرات نتيجة تطور مسائل الفقه، وزيادة دقة احتياجات الفقه من جهة وتغير زاوية نظر الأصوليين من جهة أخرى، بقيت الروحُ السائدة على علم الأصول، كما كانت في السابق، البحثَ عن القواعد التفسيرية اللازمة لـ «كيفية فهم مراد الشارع»، لذلك لم يطرأ تغيير على علم الأصول من هذه الناحية، إذ انصب ولا يزال همُّ الأصوليين والفقهاء في جميع العصور على كيفية إمكان فهم مراد الشارع، وكانت هذه هي مسألتهم الأساسية. فلم تنفصل هذه المسألة وهذا الهمّ عنهم أبدًا، وقد كانت جميع الإضافات

١. السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨/ الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٧.

٢. المحقق الحلّي، معارج الأصول (طبعة جديدة)، ص ٧٥.

والتطورات التي حصلت عن طريق طرح بعض القواعد والمباحث الجديدة في علم الأصول منسجمةً مع هذا السياق وصابّةً لصالح هذا الهدف؛ فحتى عندما تغيّرت رسالة أصول الفقه ووظيفته إلى العثور على حجج وكيفية توسيطها واستعمالها في استنباط الأحكام الفرعية، كانت هذه الحجج هي ذاتها التي يمكنها إعلامُ الفقيه برأي الشارع في خصوص أحكام الأفعال؛ وهكذا اختص قسم كبير من علم الأصول بمباحث الألفاظ. في هذا القسم تُوفَّرُ للفقيه قواعدُ تفسيرية تمكِّن الفقيه من الوصول إلى مرادات الشارع عن طريق نصوص الفقه ومصادره.

وما يشبه هذه الاهتمامات والسياقات كانت فاشيةً أيضًا بين الهرمنيوطيقيين المنهجيين[١] الذين أقدموا بدورهم على تصميم قواعد تفسيرية تهدف للوصول إلى مراد قائل الكتاب المقدس، فجمعوها وأطلقوا عليها اسم «الهرمنيوطيقا»[٢]، بيد أن الفارق المهم الذي يمكن رصده بين تنمية القواعد التفسيرية وتطويرها لدى الهرمنيوطيقيين المنهجيين وبين علماء الأصول هو أن الهرمنيوطيقيين المنهجيين تفطنوا بعد قرون لنقطة معينة وهي أن مجرد تجميع القواعد التفسيرية والنقاش والبحث الجزئي في خصوص كل واحدة منها لا يمكنه بعثُ الثقة في صحّة ودقة وتمامية فهم مراد قائل الكتاب المقدس، لأن انتقاء القواعد المذكورة وتنظيمها والحكم حول كونها زائدةً أو ناقصةً لفهم مراد الشارع، يحتاج كلُّهُ إلى تمتّع هذه القواعد بنظرية داعمة تسوِّغ وجودَها وماهيتَها (لماذا هي؟ وكيف هي؟).

والسبب في ذلك أنه يجب منطقيًا قبل سرد القواعد التفسيرية والبحث في كل واحدة

---

١. تأسست الهرمنيوطيقا رسميًا في القرن السادس عشر على يد فلاسيوس بكتابه «مفتاح لإنشاء قواعد لتفسير الكتاب المقدس» مع أن جذورها كانت مشهودة قبل ذلك بين المسيحيين واليهود على شكل قواعد للتفسير. ودخلت عناوين الكتب لأول مرة سنة ١٦٥٤م عندما اختارها دانهاوير غشت عنوانًا لأحد كتبه (جان غروندين، درآمدى به علم هرمنوتيک فلسفى، ص ٨٢). تتوزع الهرمنيوطيقا إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة هي: الهرمنيوطيقا المنهجية، والهرمنيوطيقا المناهجية (المثودلوجية)، والهرمنيوطيقا الفلسفية، وهذا ما سنوضحه في القسم الخاص باستعراض المفاهيم المفتاحية من الكتاب.

٢. كان تفسير الكتاب المقدس الأرضية التي نبتت فيها الهرمنيوطيقا لأول مرة، لكنها تمددت بعد ذلك إلى مجالات الأدب والقانون، ثم اتسعت لتشمل جميع الميادين التي تحتاج إلى تفسير.

منها، استقراءُ العناصر الدخيلة في فهم النص استقراءً جيدًا ومن ثم ترسيم العلاقات بين هذه العناصر بدقة ليمكن تشخيص الخطوط الكلية للتفسير، وعرض كل واحدة من القواعد في ضوء ذلك، خصوصًا عندما يكون النص (موضوع الدراسة) عائدًا لعصور ماضية فيرتفع فيه احتمال اندثار القرائن الحافّة به. يمكن التنظير لهذه الخطوة وتسمّى النظرية المنبثقة منها «نظرية فهم النص»، لذلك نرى أن القرن التاسع عشر كان عند الهرمنيوطيقيين قرنَ التنظيرات في هذا الخصوص، وكانت النظرية الأهم بين كل تلك التنظيرات ما قدّمه اللاهوتي والفيلسوف الألماني فريدريك شليرماخر[1] وعرف باسم الهرمنيوطيقا المناهجية (المثودلوجية).

طبعًا لم يكن الشائع بين الأصوليين أيضًا الاكتفاء بتجميع قواعد تفسيرية، وأن يفعلوا ذلك من دون أن يكون لهم ملاكهم لانتقاءاتهم هذه؛ بيد أن هذه الملاكات، التي أُعلن عنها بصراحة أحيانًا، ابتنت على نظرية لم تكن موجودة إلّا في ارتكازات الفقهاء والأصوليين، ولم يجر التصريح بها بمراعاة متطلبات التنظير. لذلك لم تناقش هذه النظرية التي يمكن تسميتها «نظرية فهم النص» أو «نظرية فهم مراد الشارع من المصادر النصية» بنحو منقّح.

على كل حال، صبَّ الأصوليون والهرمنيوطيقيون المنهجيون والمناهجيون [المناهجيون نسبةً إلى علم المناهج] كلَّ اهتمامهم دومًا على الإجابة عن السؤال: كيف يُفهم المعنى الذي يريده الكاتبُ أو المؤلف؟ (والكاتب في علم الأصول هو الشارع وفي المسيحية روحُ القدس). وحتى لو نظَّروا في هذا الخصوص وأطلقوا نظرياتهم يبقى اهتمامهم منصبًا على قواعد فهم هذا المراد أو القصد.

النقطة المهمة هي أنّ هناك، قبل التنظير لفهم مراد الشارع أو القائل، أسئلةً فلسفيةً ينبغي الإجابة عنها، لأن هذه الأسئلة من سنخ البنى التحتية لنظرية فهم النص أو نظرية فهم مراد الشارع؛ ولماهية الإجابة عنها تأثيرها المباشر في فهم مراد الشارع؛ أسئلة حول كيفية الفهم، وإمكانية أو تعذر فهم مراد الشارع رغم الفاصل الزمني الكبير بين زمن الصدور (صدور النص) وزمن التفسير (تفسير ذلك النص)، وطريقة تأثير قبليات المفسِّر والفقيه في فهم مراد

---

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).

الشارع، وما إلى ذلك من أسئلة تتركُ نوعيةُ الإجابة عنها تأثيراتها المباشرة في نوعية نظرية الفهم.

كان هذا السنخ من الأسئلة في الغالب محلولًا ومُجابًا عنه في الارتكاز الذهني للفقهاء، وكانت الإجابة عنها تعدُّ بديهيةً ومسلمًا لها مسبقًا؛ بل الأفضل أن نقول إن هذه الأسئلة لم تكن تمثل المسائل الأصلية للفقهاء والأصوليين، ولهذا لم يكونوا أساسًا في صدد مناقشتها تفصيليًا؛ هذا مع وجود حالات متفرقة تمَّ فيها الخوضُ في أسئلة من هذا السنخ من أجل تحكيم ركائز القواعد التفسيرية، ولكن مع ذلك كانت الإجاباتُ التي يقدمونها لها لا تزال مفتقرةً لماهية فلسفية. من باب المثال، مع أن الأصوليين اعتبروا موضوع بحوثهم مختصًا بخطابات الشارع، وكانوا يصرّحون بأن الركن الأصلي في الخطاب هو وجود المخاطب والاهتمام له، وهذه هي الزاوية التي يتميز الخطاب بها عن باقي صنوف الكلام[1]، ولكن بالتوكّؤ على أدلة كالإجماع الدال على اشتراك التكليف بين جميع المكلفين في جميع العصور، لم يكونوا يعتبرون الخطاب خاصًا بمخاطبي عصر الصدور بل يرون التكليف الناجم عنه موجَّهًا للجميع، ولم تكن أدلتهم على ذلك أدلةً فلسفيةً.

وقد كانت هذه الارتكازات ذاتها مركوزةً في أذهان الهرمنيوطيقيين المنهجيين والمناهجيين، فهم أيضًا لم يخوضوا في هذه الأسئلة، وافترضوا لها إجاباتٍ مناسبةً مركِّزين اهتمامهم على مراحل لاحقة من التفسير.

وفي مقابل التيار الفكري للأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين والمناهجيين، ظهر في القرن العشرين تيار فكري بريادة مارتين هايدغر وهانز جورج غادامير خاص في أسئلة من قبيل «لماذا؟» و«أيّ شيء؟»[2]، واهتم بالقضايا التي كانت بمثابة المسلّمات والقبليات المفروغ منها والإرتكازات الذهنية لدى الأصوليين والهرمنيوطيقيين. ركّز هذا التيار الفكري اهتمامه بادئ ذي بدء على معرفة الوجود، لكنه توصّلَ من أجل تحقيق هذا الهدف إلى تصور معين لعلم وجود الإنسان كانت نتيجته تعريفًا جديدًا للفهم ذاته غيَّرَ ماهيته الأنطولوجية، ولذلك

---

١. السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨/ الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج١، ص٧.

2. “Why” و “what”.

عُرِفَ بالهرمنيوطيقا الفلسـفية؛ ذلك أن الزاوية التي نظروا منها للفهم كانت زاوية أنطولوجية (علموجودية). وكانت النتيجة أن الأسئلة التي واجهتها هذه الهرمنيوطيقا ونحتت لها إجابات هـي: ما الماهية الوجودية للفهم أساسًـا؟ هل الفهم زماني (مُتزِّمـن) وتاريخاني (مُتأرِّخ)؟ هل يمكـن الفهم بمعزل عن الظـروف الزمانيـة والتاريخية للمفسر؟ هل يمكـن فهم النصوص التاريخية؟ هل الظروف الزمانية والمكانية من أركان الفهم؟ هل يمكن فهم قصد مؤلف يفصله عنّا فاصل تاريخي طويل؟ و... الخ.

النقطة المهمة هي أن الهرمنيوطيقا الفلسـفية قدمت إجابات عن هذه الأسـئلة انطلاقًا من الركائز الفلسفية الهايدغرية، وإذا ما تم تبني هذه الإجابات فإنها ستُدخِل تحولًا كبيرًا على نظرية فهم مراد الشـارع من المصادر النصية في علم الأصول وبالتالي القواعد التفسيرية المنبثقة منها. لذلـك ينبغي لعلم أصول الفقه أن يحدد موقفه منها، إذ بغير ذلك سـتتعرض نظرية فهم مراد الشارع لدى الأصوليين والقواعد التفسـيرية المنبعثة منها، والتي تشكل علم الأصول الحالي، لهزات وزلازل شـديدة في أسسها. المسألة الأساسـية في هذا الكتاب هي معالجة هذه الركائز، لذلك نرنو فيه إلى مناقشـة المسـألة القائلة: أولًا: ما هي ركائز وأسس نظرية فهم مراد الشارع لـدى الأصوليين من المصادر النصية كالقرآن الكريم والسـنّة الشريفـة التي تُعنى بها مباحث الهرمنيوطيقا الفلسـفية؟ ثانيًا: ما الإشـكالات التي يُوجِدها تبنّي هـذه المباحث في نظرية فهم النص، وما النقود الممكن توجيهها لهذه الإشـكالات، وكيف يمكـن حلّها؟ وثالثًا: في مقابل أفكار الهرمنيوطيقا الفلسفية، ما هي معتقدات الأصوليين بخصوص الركائز المذكورة؟

بعد الإجابة عن هذه الأسـئلة تكون الأسس والقبليات الأميز للأصوليين في مقام التنظير قد تكرّسـت واستحكمت. وفي خطوة تالية ستأتي في دراسات قادمة ينبغي الخوضُ في القضية القائلة: في ضوء أن ركائز علم الأصول لم تتزلزل على يد الهرمنيوطيقا الفلسـفية، ما هي نظريةُ فهم مراد الشـارع؟ التي هي بالتأكيد غَيْرُ المناهج التفسيرية الحالية، بل هي بمثابة السند والمبرِّر لتلك المناهج؟

٢. مديات الدراسة وحدودها

بالنظـر لما مر بنا من قول، يُعنى الكتـاب الذي بين يدي القارئ الكريم بـ «ركائز وقبليات نظريـة فهم النص في علم أصول الفقـه بالمقارنة مع طروحات الهرمنيوطيقا الفلسـفية» فقط. لذلك تتقيد مدياتُ بحوث الكتاب بثلاثة اتجاهات:

الاتجـاه الأول: تتقيد بحوث الكتاب بالركائز والمبـاني؛ أي إنها يجب أن تبحث في الركائز فقـط وتعمل على تنقيحها. والمراد بالركائز هي الأصـول الموضوعة لعلم من العلوم والمقبولة والمسلم لها كأسس وأصول أكيدة مفروغ منها، والتي تنهض عليها مسائل ذلك العلم وقضاياه.

الاتجاه الثاني: تتقيد بحـوث كتابنا هذا بركائز وقبليات «نظرية فهم النص» في علم أصول الفقه[1].

أمّـا الاتجاه الثالث الذي تتقيد بـه بحوث الكتاب فهو أنها لن تبحث سـوى الركائز التي أثارها هانز جورج غادامير في الهرمنيوطيقا الفلسـفية متأثرًا بأفكار مارتين هايدغر؛ ونسـمّي هذه الركائز «الركائز الهرمنيوطيقية» لأنها تناقَش من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية. ومن الطبيعي أن تتعلـق هذه الركائـز بالركائـز الأنثروبولوجية (العلمإنسـانية) والفهميـة (العلمفهمية)، فالهرمنيوطيقا الفلسفية تُعنى أساسًا بماهية الفهم وإمكانيته وطريقته، ولجميع مباحثها جذورها في ركائز أنثروبولوجية، ولكن لأن الركائز الفهمية للهرمنيوطيقا الفلسفية تتوزّع إلى شُعب من أنطولوجيا الفهم كماهية الفهم، وإمكان الفهم، وإبستيمولوجيا الفهم، ومثودلوجيا الفهم (علم مناهج الفهم)، فسنخوض في هذه العلوم والمعارف أيضًا.

يدل مخططُ المديات هذه على أن دراسـتنا سـتناقش أكثر ما تناقش منطلقات الهرمنيوطيقا الفلسـفية حيث نروم معرفة تأثير الركائز الفهميـة المذكورة على علم أصول الفقه؟ وإذا كانت هذه الركائز قابلة للنقد فكيف ستكون الركائز المناظرة لها في علم أصول الفقه، وما رأي علماء الأصول فيها؟ ليتبيّن أخيرًا كيف ستكون ركائز (مباني) نظرية فهم النص في علم الأصول.

---

١. سيأتي في القسم الخاص بإيضاح المصطلحات المفتاحية تعريف دقيقي لنظرية فهم النص عند علماء أصول الفقه.

٣. ضرورة الدراسة

اتضح لنا آنفًا أنّ علم الأصول بحاجة لتنظيرات في خصوص القواعد التي يبحث فيها، لأن فهم مراد الشارع من نصوصٍ تعود لقرون طويلة ماضية تابع لعوامل يجب تشخيصها وتشخيص علاقاتها فيما بينها بدقة، وتحديد أسلوب تطبيق كل واحدة منها بدقة. عدم وجود مثل هذه النظرية يؤدي أولًا إلى عدم الوثوق الكافي بالمعاني المفهومة عن طريق استعمال القواعد الحالية، ويؤدي ثانيًا إلى أنْ لا يتوفر لنا ملاك دقيق لمعرفة صحّة الاستدلال ببعض القواعد التفسيرية الحالية وتخطئة بعضها الآخر، معرفةً منهجيةً منظمةً. ولذا نشاهد بين حين وآخر مباحثَ تُطرح حول التضخّم المنفلت لعلم الأصول، وعدم كفاية علم الأصول لمعالجة المسائل الجديدة، والخلط بين المبادئ والمسائل، وغير ذلك من بحوث وتصورات؛ وتطرح في مقابلها نقاط وآراء مع أنها مفيدة لكنها تبقى غير مدعومة بنظرية جامعة مانعة. من هنا وجب أن يوضع تنقيح هذه النظرية ضمن أجندة الفقهاء، وأن يواصل علم الأصول بصياغته وإطلاقه هذه النظرية حركيته وتوثبه السابق ليخوض في الاحتياجات الفقهية الجديدة المهمة بأداء أكثر كفاءة.

على أن النقطة الجديرة بالذكر هي أن ماهية ركائز هذه النظرية ستكون مؤثرة بالغ التأثير في كيفيتها، وقد خضعت هذه الركائز للنقد من قبل بعض المدارس الفكرية الجديدة. لذلك لن يمكن التنظير في هذا الخصوص من دون تنقيح هذه الركائز، إذ أن كل نظرية لها جذورها في ركائزها، والركائز هي التي ترسم ماهية النظرية. طبعًا تمتاز الركائز المذكورة بتنوع كبير وتتصل بعلوم عدة، بيد أن ما يهمُّ دراستنا هذه هو المباحث المطروحة من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية لأن تقبل نتائج الهرمنيوطيقا الفلسفية في هذا الخصوص سيُعرِّض النظرية المذكورة لكثير من التغييرات. على سبيل المثال ترى الهرمنيوطيقا الفلسفية أن فهم مراد الشارع غير ممكن مع وجود هذا الفاصل الزمني الطويل بين زمن صدور النص وزمن تفسيره، وبالتالي فالمفسر إنما يعمل على ترجمة النص في عالمه الذهني، وسيكون معنى النص ما يجده المفسر في ذهنه وحسب أفقه الذهني. من الطبيعي أن يكون رأي علماء الأصول مختلفًا تمام الاختلاف عن هذه الفكرة، لذلك يُعرِّض تقبُّلُ هذه الفكرة القواعدَ الأصولية لتغييرات جذرية. والأهم من ذلك أننا نشاهد

بعض المفكرين المسلمين في العالم الإسلامي يعيشون حالة انفعال وهزيمة نفسية عارمة مقابل هذه الأفكار ويعتبرون كفاءة الفقه والأصول والعالم الإسلامي بشكل عام وحيويته وحركيته رهنًا بالاعتصام بهذه الركائز. كمثال على ذلك يقول محمد مجتهد شبستري في هذا الخصوص:

ما يفتقده المسلم المعاصر هو الهرمنيوطيقا الفلسفية بهدف تفسير أو تأويل مقبول وعقلاني ورصين للكتاب والسنّة. وقد أدى هذا الفراغ إلى أنْ لا ينهض اجتهاد الفقهاء المسلمين في أبواب الفقه المتنوِّعة في العصر الحاضر على نظرية هرمنيوطيقية مقبولة متماسكة. علم الأصول حتى في شكله المتكامل الذي هو حصيلة مساعي الأصوليين الشيعة المتأخرين، مع أنه نوع من المحاولة الهرمنيوطيقية لكنه يعاني بدوره من فجوات وانقطاعات فلسفية خطيرة جدًا لا يمكن ردمها إلّا بالاهتمام بالقضايا والبحوث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية. في الوقت الحاضر لا يمكن لتفاسير النصوص الدينية وتأويلاتها أن تكون مقبولة من دون العناية بمباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية[1].

ويقول المصري نصر حامد أبو زيد في معرض التعامل مع هذا التيار الفكري:

لا شك أنني تعلمتُ الكثير من الهرمنيوطيقا الحديثة. الآراء التي تدرس العلاقة المتحركة بين النصوص وتفسيرها آراء جد متينة وحاسمة. وأقصد سيرة الحوار بين النص وتفسيره. ولذا فأنا نفسي عندما أفسر القرآن أراجع نظريات هانز جورج غادامير وكتابه «الحقيقة والمنهج». وقد بدأت صلتي بالهرمنيوطيقا وعلم اللغة الحديث في عقد السبعينيات[2].

وعليه، من اللازم أن يحدد علماء الأصول بدايةً صلتهم بهذه الأسئلة، وإذا كانت لهم نقودهم حولها فيتحتم عليهم بكل تأكيد إبداؤها وإعلانها، إذ في غير هذه الحالة تتعرض الأسس النظرية للقواعد التفسيرية الموجودة في علم الأصول لأزمات جادة؛ وعليه ينبغي النظر لهذه الآراء من زاوية الأصوليين وتوجيه النقود اللازمة لها، وفي المقابل لا بدّ من تبيين الركائز التي يتبناها الأصوليون وعرضها بنحو مبرهن عليه.

---

١. مجتهد شبستري، «هرمنوتيک فلسفي وتعدد قرائت ها از دين»، ص ٢٨.

٢. ترجمة الحوار مع نصر حامد أبو زيد في مجلة Herder Karresspondanz إلى الفارسية، ٢٠٠٨م.

٤. منهج البحث

الوصول إلى ركائز تفسـيرية لنظرية فهم النص في أصول الفقه في ضوء المباحث المطروحة من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهو الرسالة الأهمّ لهذا الكتاب، غير متاح إلّا عن طريق دراسةٍ مقارنةٍ بين الهرمنيوطيقا الفلسفية والمباحث المتعلقة بركائز علم أصول الفقه وقبلياته، وهي من فئة مسـائل فلسفة أصول الفقه. لأننا لو أردنا أن نعرف أية ركيزة وأية قبلية من ركائز وقبليات القواعد التفسيرية في أصول الفقه تُوجِّه لها الهرمنيوطيقا الفلسفية الأسئلةَ وتؤدي بإجاباتها إلى تغييرات في بنية هذا العلم وإنْ نشـخِّص المباحث التي تصطدم فيها هذه المدرسـة الفكرية مع أصول الفقه، فالأفضل أن نصل إلى هذا الهدف عن طريق الدراسـة المقارنة، ذلك أن اكتشاف مستوى التأثير والتأثر بين جهازين فكريين (منظومتين فكريتين) فيما بينهما وتشخيص درجات تبعيـة أحدهما للآخر أو اسـتقلالهما أحدهما عـن الآخر لا يتأتّى إلّا على خلفية دراسـةٍ مقارنةٍ بينهما. وفي هذه الدراسـة التي نطمح فيها إلى اكتشاف درجات تدخّل وتأثير القضايا والمباحث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية على ركائز علم الأصول ونظرية فهم النص، لا مناص أمامنا سـوى اعتماد هذا المنهج البحثي. النقطة الجديرة بالذكر هي أن هذه الدراسـة المقارنة ليسـت بين الهرمنيوطيقا الفلسـفية وعلم أصول الفقه نفسـه، إذ في الدراسـة المقارنة يتحتم أن يكون الجهازان الفكريان اللذان تجري المقارنة بينهما من سنخ واحد، لذلك عندما تكون الهرمنيوطيقا الفلسـفية والمسائل المطروحة فيها ذات ماهية فلسفية ويكون علم أصول الفقه في الجهة المقابلة مجموعةً من القواعد التفسيرية لها ماهيتها الواضحة، ولا سنخية بين مسائل الطرفين فلن تكون للدراسـة المقارنة نتائجها ومخرجاتها؛ لذلك ينبغي أن تكون هذه الدراسـة المقارنة بين مباحث الهرمنيوطيقا الفلسـفية من جهة والركائز والقبليات الفلسفية لعلم أصول الفقه من جهة ثانية؛ وفي هذه الحالة فقط سـتكون هذه المقارنـة صحيحة. طبعًا يجب التفطـن إلى أن البحث حول الركائـز المذكورة في علم الأصول ينتمي إلى فلسـفة أصول الفقه، ومكانه الطبيعي هو في ذلك العلم، وتنبغي مقاربة تلك الركائز بمنهج فلسـفة أصول الفقه وليس بمنهج علم أصول الفقه ذاته، إذ عندما يخوض علماء الأصول في قضية ماهية الفهم وإمكانه، فمع أن نوع السؤال فلسفيٌّ

لكن الجواب الذي يدلون به في داخل نطاق علم الأصول ذاته لا ينطلق من منطلق فلسفي، أمّا في الهرمنيوطيقا الفلسفية فالإجابة عن هذا السؤال نفسه إجابة فلسفية تمامًا، لذا يجب في المقارنة المذكورة الاستعانة بفلسفة الأصول والبحث على أساس مناهجها. إذن، نراجع لتبيان آراء الأصوليين بخصوص الركائز المتناظرة مرجعياتهم الفلسفية – الكلامية.

ومن الطبيعي بعد هذه المقارنة أن تكون الركائز التفسيرية المذكورة في أصول الفقه والتي يجدر أن تسمّى بـ «الركائز الهرمنيوطيقية» لكونها طرحت من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية، قد نُقِّحت ونسِّقت وتميّزت حدودها الفاصلة عن الهرمنيوطيقا الفلسفية.

٥. سؤال أصلي وأسئلة فرعية

تفتقد هذه الدراسة فرضيةً معينةً بسبب ماهيتها الاكتشافية، فهي تحاول عن طريق البحث المقارن بين جهازين فكريين العملَ على تنقيح الركائز التفسيرية والهرمنيوطيقية لنظرية فهم النص في علم الأصول؛ ولكن إذا أردنا عرض الروح الكلية للدراسة على شكل سؤال أصلي لقلنا:

ما هي الركائز الأنثروبولوجية والفهمية لنظرية الفهم في أصول الفقه؟ هل نتائج بحوث الهرمنيوطيقا الفلسفية في خصوص الإنسان والفهم وآلية الفهم ومن ثم لوازم الفهم المعرفية (الإبستيمولوجية) والنصية (الفيلولوجية) والدلالية (السيمانطيقية)، صحيحة أم لا؟ وهل يمكن اعتماد هذه المسائل كركائز لنظرية فهم النص في علم أصول الفقه؟

أمّا بعض الأسئلة التي تطرح تفريعًا لهذا السؤال العام وينبغي الإجابة عنها في هذه الدراسة، وتمثل الإجابة عنها صياغةً للركائز الهرمنيوطيقية المقصودة لأصول الفقه، فيمكن عرضها على النحو الآتي:

١. هل للإنسان طبيعة غير مادية واحدة مشتركة بين جميع أفراد البشر، نتيجتها أن الإنسان كائن غير متزمِّن وغير تاريخاني؟ أم أنّ أفراد البشر متزمّنون تاريخانيون بطبيعتهم، ولذلك لا يمكنهم أن يكونوا أصحاب ذات مشتركة واحدة اسمها الإنسانية أو الإنسان النوعي، وبالنتيجة لا يمكنهم بعد انقضاء مدة زمنية طويلة إقامة أواصر معنائية سليمة؟

٢. هل للفهم طبيعة تاريخانية [متطورة متحولة عبر الأزمان]؟

٣. هـل الخصائص العصرية للمفسر وقبلياته وذهنيته وأحكامه المسـبقة من الأركان التي تشكِّل فهمَه؟

٤. هل فهم المعنى الذي يقصده مؤلفٌ عاشَ قبل عصر المفسر بردح طويل من الزمن عملية ممكنة؟ وما هي أساسًا حصّة المؤلف ومنزلته في فهم النص؟

٥. هل الفهم عملية أم أنه أشبه بالحادثة أو الواقعة الناتجة عن حوار بين النص والمفسر؟

٦. هل منهج الفهم منهج ظاهرياتي (فينومينولوجي)؟

٧. ما هو ملاك الفهم الصحيح والفهم غير الصحيح؟ وهل تصنيف التفاسير إلى صحيحة وغير صحيحة شيء صحيح أساسًا؟

٨. هل ينبغي نبذ كل قبليات المفسر وأجوائه الذهنية المسبقة في عملية الفهم أم ينبغي التمييز بين الذهنيات المسبقة السليمة والأحكام المسبقة غير السليمة؟

٩. ما هو الملاك المحوري لعدم الانجراف إلى ورطة النسبية في الفهم؟

١٠. مـا هو الفارق بين التفسـير والفهم وأيهما متقدم على الآخـر؟ هل يبتني كلُّ فهم على تفسير ولا يمكن من دون التفسير الوصول إلى فهم معنى النص؟

١١. ما معنى النص؟ هل يمكن للنص أن يكون له معنى من دون المفسر وبشـكل مستقل تمامًا؟

١٢. هل لذهنيات المفـسر وميوله دورها ودخلها في حقيقة معنى النص؟ ما هي الأرضية الأساسية التي يقوم عليها معنى النص؟

١٣. هل معنى النص سيّال أم متعيِّن؟

١٤. ما علاقة المعنى بنفس الأمر؟

١٥. بماذا يختلف المعنى عن المفهوم والمصداق؟

١٦. ما هو موقع النص ومكانته في عملية الفهم؟

١٧. أين هو موقع الكاتب (المؤلف) في عملية الفهم؟

١٨. هل خصوصيات كاتب خاص (كأن يكون الشارع المقدس) من قبيل الحكمة والقدرة والعلــم اللانهائي مؤثرة في إبداعه نصًا ممكن الفهم مــن قبل الجميع؟ وهل يمكن للعناية بهذه الخصوصيات التغلّب على مشكلة الفاصل الزمني الكبير بين زمن صدور النص وزمن تفسيره؟

٦. السوابق

ظهرت حول الهرمنيوطيقا، بل حتى الهرمنيوطيقا الفلسفية، بحوث ودراسات وكتب كثيرة لا حاجــة لذكرها هنا لأننا ينبغي في هذا الجزء من الدراســة أن نشــير إلى الجهود العلمية ذات الصلة بموضوع الكتاب. لذلك يتعين أن نقدم تقريرًا للمساعي العلمية المبذولة في حيز العلاقة بين أصول الفقه والهرمنيوطيقا الفلســفية، بل إذا توخّينــا مزيدًا من الدقة قلنا بين الهرمنيوطيقا الفلســفية ونظرية فهم النــص في أصول الفقه، بحيث تكون مناحي هذه المســاعي بخصوص الهرمنيوطيقا الفلســفية أيضًا فاعلةً وناقدة وليست انفعاليةً وغير نقدية. ينبغي التنبه إلى أنه من الطبيعي بسبب حداثة الهرمنيوطيقا الفلسفية وحداثة وفودها على العالم الإسلامي وندرة سوابق المنحى النقدي في معالجتهــا ومقاربتها أن لا تكون هناك مصادر ومراجع كثيرة حول موضوع دراستنا هذه، ومع ذلك نسرد فيما يلي بعض النماذج:

أ. الكتب

مــن الكتب التي وضعت ونشرت حول موضوعات قريبة من موضوع كتابنا الحالي يمكن الإلماح إلى ستة كتب وتصنيفها ضمن فئتين عامتين. الفئة الأولى هي الكتب التي تتخذ من علم أصــول الفقه موضوعًا لها، ولها في الغالب منحاها الفلســفي. تتنــاول بعض هذه الكتب مثل «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص)[١] علم أصول الفقه بشكل عام، ويدرس بعضُها مثل «عوامــل فهم متن در دانش هرمنوتيک و علم اصول اســتنباط از ديدگاه پل ريکور و محقق اصفهانى» (عوامــل فهم النص في علم الهرمنيوطيقا وعلم أصول الاســتنباط من وجهــة نظر بول ريكور والمحقق

---

١. الكاتب: واعظي.

الإصفهـاني)[١] المباحثَ الهرمنيوطيقية مقارنةً برأي عالمٍ أصولٍ معين. والفئة الأخرى من الكتب المرتبطة بموضوع دراستنا هـي تلك التي وضعت في ميادين غير ميـدان علم الأصول لكنها لا تخلو من إشـارات إلى المباحث الأصولية، ومنها كتب «هرمنوتيک و اجتهاد در فقه سياسى» (الهرمنيوطيقـا والاجتهاد في الفقه السـياسي)[٢]، و«وحي وأفعال گفتـاري» (الوحي والأفعال اللغويـة»[٣]، و «مبانـى كلامى اجتهاد در برداشـت از قرآن كريم» (المبـادئ الكلامية للاجتهاد، انطباعات من القـرآن الكريم)[٤]، و«راز متن (سرّ النص)[٥]. ينـدرج الكتاب الأول منها ضمن مضـمار الفقه السـياسي بينما الكتـب الثلاثة الأخرى في مضـمار العلوم والدراسـات القرآنية والشـبهات الكلامية التي أثارها المسـتنيرون الدينيون في هـذا الخصوص. ونسرد فيما يلي على نحو الاختصار مضمون كل واحد من هذه الكتب مع إشـارات إلى فوارق رسـالة كل واحد منها عن رسالة كتابنا الحالي.

١. كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص):

يدرس المؤلف المحترم الأبعاد المختلفة لنظرية تفسير النص ويناقش علاقتها بأصول الفقه؛ بيد أن النقطة المهمة هي أن تصور الكاتب لنظرية تفسـير النص في كتابه هذا ينتمي للمدرسـة التفسيرية أو المرجعية الأصلية القائلة بمحورية المؤلف في تعيين المعنى وعملية فهم النصوص[٦]. مع ذلك يشـير المؤلف إلى مدارس تفسيرية أخرى تشدد على محورية النص أو محورية المفسر أو محورية المفسر والنص معًا ويدرس الجوانب والأبعاد المختلفة لمدرسة محورية المؤلف في علاقتها بتلك المدارس ويثبت صوابها وصحتها. وبعد إثبات الإطار المرجعي الأصلي للكاتب (محورية المؤلف) يثير المؤلـف بحوثًا وموضوعات مفيدة تجعل كتابه جديرًا بمزيد من التقدير، منها أنه

١. الكاتب: حميد رضا حسني.

٢. إعداد: كاظم سيد باقري.

٣. الكاتب: علي رضا قائمي نيا.

٤. الكاتب: مهدي هادوي طهراني.

٥. الكاتب: عبد الله نصري.

٦. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ٢٤.

تم فضلًا عن إثبات أحقية محورية المؤلف تسليط الضوء بالقدر الكافي على حصة كل واحد من العناصر الأخرى المؤثرة في عملية الفهم كالقارئ، والنص، والأرضية (الخلفية)، مضافًا إلى تقديم بحوث لافتة حول أخلاقيات التفسير.

لكن ما يميز كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) عن الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم أنّ تصور الكاتب المحترم كما يصرح به هو نفسه تصور فلسفي تمامًا لـ «نظرية تفسير النص» أو «نظرية فهم النص» وليس له إطلاقًا طبيعة مناهجية[١]، لذلك فهو يختلف تمامًا عن نظرية تفسير النص ذات الماهية المناهجية[٢]؛ فالهدف الرئيس لكتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) هو إثبات مرجعية محورية المؤلف العامة التي يمكن التعبير عنها بعبارة «المؤلف هو الذي يعيّن المعنى، وينبغي في عملية فهم النص فهم المعنى الذي يقصده المؤلف» مقابل سائر المرجعيات وبمنحى فلسفي مطلق بعيدًا عن المقتضيات المنهجية. بينما تمتاز نظرية تفسير النص في دراستنا الراهنة بماهية مناهجية تمامًا وليست فلسفية محضة، فنظرية تفسير النص في هذه الدراسة هي تلك النظرية الداعمة للقواعد والمناهج التفسيرية المعتمدة في عملية التفسير[٣]. من هنا كانت علاقة هذه النظرية بالنظرية التفسيرية المطروحة في الكتاب المذكور هو أن نظرية تفسير النص في كتاب أحمد واعظي بمثابة الأساس الذي تقوم عليه نظرية تفسير النص في كتابنا هذا.

ثانيًا ترتبط الآراء الواردة في كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) حول العناصر المؤثرة في الفهم وأخلاق التفسير مع ما نعرضه في دراستنا هذه تحت عنوان «ركائز نظرية الفهم» بعلاقة عموم وخصوص من وجه. فالمباحث المطروحة في ذلك الكتاب تنتظم بمحورية النظرية

---

١. م ن، ص ٦.

٢. م ن، ص ٢١.

٣. سنشير في إيضاح نظرية تفسير النص ضمن إطار توضيح المصطلحات المفتاحية إلى وجود فرق بين التفسير، والمنهج التفسيري، والنظرية التفسيرية، والمدرسة (أو المرجعية) التفسيرية. تعود نظرية تفسير النص المتبنّاة في دراستنا هذه إلى الحيّز الثالث منها (النظرية التفسيرية)، بينما يذهب صاحب كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) إلى أن نظرية التفسير تنتمي للحيّز الأخير من هذه المجالات أي (المرجعية التفسيرية).

الفلسفية للتفسير وليس بمحورية نظرية تفسيرية ذات ماهية مناهجية حاسمة. لذلك قد تكون لكتابنا هذا مخرجات منهجية من الآراء المعروضة في هذا الخصوص، بيد أن تركيز الكتاب الحالي لا ينصب كله على هذا الجانب. زد على ذلك أننا لا نتغيّا في دراستنا هذه سوى تنقيح ركائز نظرية تفسير النص ذات الهوية المناهجية، بل وتحديدًا الركائز النابعة من الهرمنيوطيقا الفلسفية، بينما جاءت المعطيات والآراء المطروحة في كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) فيما يتعلق بالعناصر ذات الدور في الفهم مقارنةً بجميع النحل والمدارس الأخرى ما عدا الهرمنيوطيقا الفلسفية، مضافًا إلى أنها ليست كلها من سنخ الركائز والمباني، ومن ذلك الأفكار التي طرحت حول أخلاقيات التفسير.

وعليه، مع أن كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) مفيد جدًا لدراستنا الراهنة لكن حيث أن بينهما اختلافات في الهدف والتصورات الأساسية، لذا لا يعد ذلك الكتاب كافيًا لنا للوصول إلى الغاية المنشودة من كتابنا هذا. عوامل فهم متن در دانش هرمنوتيک و علم اصول استنباط از ديدگاه پل ريكور و محقق اصفهانى (عوامل فهم النص في علم الهرمنيوطيقا وعلم أصول الاستنباط من وجهة نظر بول ريكور والمحقق الإصفهاني)

٢. كتاب «عوامل فهم متن در دانش هرمنوتيک وعلم أصول استنباط از ديدگاه بول ريكور ومحقق الإصفهاني»:

حاول الكاتب الموقر اجتراح دراسة مقارنة بين الآراء الهرمنيوطيقية لبول ريكور والنظريات الأصولية للمحقق الإصفهاني في خصوص عوامل فهم النص المكتوب وليس غيره من المباحث الهرمنيوطيقية، لذلك خصص الـ ٢٢٠ صفحة الأولى من الكتاب لتقرير آراء ريكور في «دور النص في فهم النص»، و«دور المؤلف والظروف المحيطة به في فهم النص»، و«دور التفسير والمفسِّر في فهم النص»، ثم عمد في الفصل الثاني من الكتاب وعبر ١٣٥ صفحةً إلى تقرير الآراء الأصولية للمحقق الإصفهاني ضمن أقسام تشبه أقسام الفصل الأول، وقام بعملية المقارنة بينهما في الفصل الثالث. ويمكن لهذا الكتاب أن يكون ملهِمًا جدًا بالنظر لمحاولة كاتبه، عن طريق إجراء دراسة مقارنة، الخوضَ في الترابط بين أصول الفقه والهرمنيوطيقا التي يقول

بهـا ريكور؛ ولكنه لا يقوم هو الآخر باسـتقراء الركائز والقبليات التي تسـجّلها الهرمنيوطيقا الفلسـفية المحضة (وليس مباحث ريكور الانتقائية) كإشكاليات على ركائز نظرية فهم النص في علم أصول الفقه، ومناقشتها والرد عليها.

٣. كتاب «هرمنوتيک و اجتهاد در فقه سياسي» (الهرمنيوطيقا والاجتهاد في الفقه السياسي) وهو مجموعة حوارات:

يحتوي هذا الكتاب على خمسة حوارات، وتتوزع محتوياته على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. يختص الفصل الأول بـ «الاجتهاد والهرمنيوطيقا؛ ترابط أم انقطاع؟» ويتضمن ثلاث مقالات هـي «الاجتهاد والهرمنيوطيقا.. نظرة عامة»، و«التواصل بين الاجتهاد والهرمنيوطيقا.. محاولة للوصـول إلى فهم جامع»، و«الفهم الهرمنيوطيقي والفهم الاجتهادي». ويختص الفصل الثاني بـــ «فحص العلاقة بين الاجتهاد وبعض المذاهب الهرمنيوطيقية» ويشـتمل على أربع مقالات هي: «علاقة الهرمنيوطيقا الاجتهادية بسـائر النحل»، و«العلاقـة بين الاجتهاد والهرمنيوطيقا الكلاسيكية»، و«دراسـة مقارنة بين الاجتهاد وهرمنيوطيقا اسـكينر»، و«فحص العلاقة بين الهرمنيوطيقا الفلسـفية والاجتهاد». ومع أن الغاية التي توخّاها الكاتب والكتاب هي توظيف المباحث الهرمنيوطيقية في الفقه السياسي لكنه كثيرًا ما تطرق حسب متطلبات البحوث للعلاقة بـين علم الأصول والهرمنيوطيقا. طبعًا لا تبدو الدراسـات المقارنة بين مناهج الفهم في هذين العلمين موضع اهتمام كبير في هذا الكتاب، وبدلًا عن ذلك جرى التركيز على العلاقة بين علم الأصول والمذاهب الهرمنيوطيقية المختلفة، والتشـديد أكثر عـلى ضرورة تمحيص العلاقة بين هاتين المقولتين وإجلاء تأثيرات الهرمنيوطيقا على الاجتهاد.

٤. كتاب «مبانى كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن كريم»:

هذا الكتاب ثمرة تدريس مؤلفه الموقر مادةَ الكلام التخصصي في الحوزة العلمية بمدينة قم. والمنحى العام للكتاب منحىً كلامي جرى التطرق فيه لمبادئ كلامية يحتاجها الفقيه للاستنباط من القرآن الكريم. لهذا يدرس البابُ الأول منه الركائز الصدورية ويُعنى البابُ الثاني بالركائز الدلالية. والشـبه الأكبر بين هذا الكتاب ودراسـتنا الحالية هو الباب الثاني لأنّ المؤلف يتناول فيـه قضايا المعنى النهائي للقـرآن، ولغة القرآن، ومعرفة القرآن، والثابـت والمتغير في القرآن،

ويناقش على هامشــها بالبحث والنقــد الآراء الهرمنيوطيقية لفريدريك شــلير ماخر، وويلهلم دلتاي، وأوغوست بوك، ومارتين هايدغر، وهانز جورج غادامير، وإريك هرش. ويستعرض في الختام نظرية «القبض والبســط النظري للشريعة» مسجلًا ملاحظاته النقدية لها. ثمة مواطن شــبه وقرب بين مباحث هذا الكتاب ودراستنا الحالية، ولكن حيث إن مؤلف الكتاب لم يرسم لنفسه مهمة استقراء جميع الركائز الخلافية المرتبطة بنظرية فهم النص في علم الأصول، واكتفى بتناول أسـئلة معينة في خصوص القرآن الكريم، لذا فهو لا يغطّي رســالة دراســتنا هذه بنحو كامل.

٥. كتاب «وحي وأفعال گفتاري» (الوحي والأفعال اللغوية):

الهـدف الرئيس لهذا الكتاب هو الرد على شـبهات أطلقها الدكتور عبد الكريم سروش في نظرية التجربة النبوية؛ ولكن لأجل الرد على هذه الشـبهات عـدَّ المؤلف الموقر الوحي الإلهي فعلًا قوليًا لله تعالى تجاه الرسـول الأكرم محمد ﷺ، وعمد إلى تحليله ودراسته من منطلق نظرية الأفعال اللغوية ونظّم مباحث الكتاب وأطروحاته على هذا الأساس؛ وتطرق في الفصل الأخير منه للعلاقة بين الهرمنيوطيقا والوحي ضمن ٣٥ صفحة. وبالطبع فإن منحاه في دراسته لم يبارح هو الآخر نظريةَ الأفعال اللغوية التي اعتمدها في مجمل الكتاب.

٦. كتاب «راز متن» (سرّ النص):

يُعنـى هذا الكتاب بالهرمنيوطيقا وقابلية النص للقـراءة ومنطق فهم النص. عنوان الباب الأول من الكتاب، والذي يسـتغرق ١٧٠ صفحة مـن القطع الرقعي، «الهرمنيوطيقا والنص» قـاربَ فيه المؤلفُ المحترم «ركائز لسـانيات فهـم النص»، و«ماهية النـص»، و«الهرمنيوطيقا وأسـاليب الفهم»، و«نظريات الفهم الثلاث»، وأخيرًا «قبليات الفهم». لكنه يشـير في المقال الأول من هذا الباب أي «ركائز لسانيات فهم النص» إلى بعض المباحث الأصولية حول المعنى باختصار شديد (نحو ١٥ صفحة). منهج المؤلف في هذا الباب ألسني لغوي يهتم أكثر ما يهتم لمباحث ارتباط اللفظ بالمعنى. أمّا باقي الكتاب فيخصّصه الكاتب لمعالجة لغة الوحي ومميزات النص القرآني وتفسير القرآن وتأويله، ويواصل عمله بتقرير ونقد نظريات عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبسـتري، ونصر حامد أبو زيد، وإشـكالية القراءات. هذا الكتاب أيضًا كما هو الحال بالنسـبة للكتابين السـابقين ممكن الاستفادة منه لدراسـتنا هذه، لكنه لا ينهض برسالتها كلها.

ب. المقالات

١ . مقــال «رابطه مبانى فهم فقهى متون وحيانى با معناشناســى و هرمنوتيک» (العلاقة بين ركائــز الفهم الفقهي للنصوص الوحيانية وعلم المعنى والهرمنيوطيقا) (بقلم محمد جواد سـلمان پور/ فصلية انديشه ديني [الفكر الديني]/ العدد ١٠).

يحـاول كاتب المقال معالجة طريقة تأثـير علم المعنى والهرمنيوطيقـا في علم أصول الفقه، لكنه قَصَرَ علمَ المعنى على الدلالة التصورية، ومراده من الهرمنيوطيقا مقصور على الهرمنيوطيقا الفلسـفية. وفي خاتمـة المطاف عندما تتبين تأثيرات الهرمنيوطيقا الفلسـفية عـلى قبليات علماء الأصول يطرح جملةً من الطرائق للتقريب بين علم الأصول والهرمنيوطيقا.

٢ . مقال «تأثير هرمنوتيک و مبانى آن بر مباحث اصول فقه» (تأثير الهرمنيوطيقا ومرتكزاتها عـلى مباحث علم الأصـول) (بقلم محمد عـرب صالحي/ فصلية حقوق إسـلامي [الحقوق الإسلامية]/ العدد ٣٤).

يتطرق المقال لبعض هذه المباحث والمسـائل ضمن حدود علاقة هذا العلم بعلم الأصول فقط؛ فيقارب الكاتب أسـئلة من قبيل: هل ثمة في الأساس صلة بين هذين الحقلين من العلم بحيث يمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر أو يتأثر منه؟ وهل علم الهرمنيوطيقا على افتراض تأثيره من مسائل فلسـفة علم الأصول أم إنه بحد ذاته مسـألة أصولية مستحدثة؟ ما هي ملابسات وكيفيات تأثير كل واحد من الاتجاهـات الهرمنيوطيقية على علم الأصول؟ نَقَدَ المؤلفُ الرؤية القائلة بعدم وجود صلة بين علم الهرمنيوطيقا وعلم أصول الفقه، ثم تطرق لمكانة الهرمنيوطيقا بالنسـبة لعلم الأصول وهل هي من مبادئ هذا العلم أم من مسـائله؛ ثم عالج كيفية تأثير كل واحـد من الاتجاهين الرئيسـين في الهرمنيوطيقا، أي الهرمنيوطيقا الكلاسـيكية والهرمنيوطيقا الفلسفية، على مباحث علم الأصول بشكل مستقل.

٣. مقال «بررسى انتقادى رابطة اصول فقه اسلامى و هرمنوتيک» (دراسة نقدية للعلاقة بين علم أصـول الفقه الإسـلامي والهرمنيوطيقا) (بقلم صدر الدين طاهـري، مجلة مقالات وبررسي ها [مقالات ودراسات]، العدد ٦٨).

يهدف كاتب المقال إلى إثبات أن المباحث التقليدية في علم أصول الفقه الإسلامي لا تتناغم مع الفكر الهرمنيوطيقي.

٤. مقال «تعين معناى متن از نگاه هرمنوتيک و علم اصول» (تعيّن معنى النص من منظار الهرمنيوطيقا وعلم الأصول) (بقلم حميد رضا حسني، مجلة پژوهش وحوزه [البحث العلمي والحوزة]، العدد ٢٧-٢٨).

يقدم هذا المقال تقريرًا ودراسة وتقييمًا لوجهات نظر الهرمنيوطيقيين وعلماء الأصول في موضوع تعيّن معنى النص، ويصنف الآراء الموجودة في هذا الحيّز إلى ثلاث فئات كلية: الفئة الأولى الآراء التي تقرر، رغم ما بينها من اختلافات، أنّ النص له معناه الأساسي الوحيد المتعيِّن والكاشف عن قصد المؤلف ونيّته ومراده. والفئة الثانية هي الآراء الذاهبة إلى عدم تعيّن معنى النص وأن النص ليس له معنى أساسي وثابت ومتعين ووحيد بل يحمل ما لا نهاية له من المعاني. والفئة الثالثة هي فئة الآراء التي تقول إن معنى النص ليس متعينًا بالكامل ولا هو غير متعين بالكامل؛ أي على الرغم من أن النص ليس له معنى أوحد لكنه لا يحتمل ما لا نهاية له من المعاني. وقد تمت مقارنة هذا الرأي بآراء الأصوليين.

٥. مقال «هرمنوتيک و اصول فقه: نگاهى به انواع قصدى گرايى در غرب و مقايسة آن با ديدگاه تفسيرى اصوليان شيعه» (الهرمنيوطيقا وأصول الفقه: نظرة لأنواع القصدية في الغرب ومقارنتها بالرؤية التفسيرية لعلماء الأصول الشيعة) (بقلم: عليّ رضا عابدي سرآسيا، ومحمد صادق علمي سولا، ومحمد كاظم علمي سولا، مجلة مطالعات إسلامي فقه وأصول [دراسات إسلامية في الفقه والأصول]، خريف ٨٩ [٢٠١٠م]).

يشير كتّابُ المقال إلى «القصدية» في المعنى والتفسير، ويرون أن معنى العمل أو تفسيره مرتبطان بنيّة صاحب العمل أو أنهما يتحددان ويتعينان من قِبَلِهِ. ويدرس كتّاب المقال في البداية أهمَّ أنواع القصد والنية ثم يميّزون بين الأنواع المختلفة من القصدية (القصدية المعنائية والقصدية التفسيرية/ القصدية الواقعية والقصدية الافتراضية/ القصدية الحصرية والقصدية الشمولية). وفي ضوء هذه التمييزات تتضح نقاط الاشتراك والاختلاف بين رؤيتي القصدية

الغربية والقصدية الشيعية.

٦. مقال «بررسی تطبیقی تفسیر متن از دیدگاه هرمنوتیک و اصول فقه» (دراسة مقارنة في تفسير النص بين الرؤية الهرمنيوطيقية ورؤية علم أصول الفقه) (بقلم حسين داورزني ومحمود شربتيان، مجلة مطالعات علوم سياسي، حقوق وفقه [دراسات في العلوم السياسية والقانون والفقه]، العدد الأول، ربيع ١٣٩٦ هـ.ش [٢٠١٧م]).

يخوض هذا المقال في دراسة الهرمنيوطيقا المناهجية وأصول الفقه وليس الهرمنيوطيقا الفلسفية وأصول الفقه. يعتقد كاتبا المقال أن الهرمنيوطيقا المنهجية وبهدف تنقيح مرتكزات فهم النص ومناهجه عالجت منهج فهم الدين والموضوعات الدينية معالجةً جديدة لها استخداماتها الكثيرة في علم الأصول. ويذهبان إلى أن الدراسات المقارنة هي أفضل السبل لاجتراح مثل هذا التعاطي البنّاء؛ ومع ذلك ركّز المقال على العلاقة بين الهرمنيوطيقا المناهجية (المثودلوجية) وأصول الفقه في خصوص نظرية فهم النص، لذلك لم يتطرق للهرمنيوطيقا الفلسفية ومرتكزات نظرية فهم النص.

ج. الأطروحات الجامعية

١. أطروحة «ارتباط هرمنوتيک و اصول فقه با تاكيد بر مباحث الفاظ (العلاقة بين الهرمنيوطيقا وعلم الأصول، بالتأكيد على مباحث الألفاظ) (كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية الحرّة، وحدة طهران المركزية، عام ١٣٩٦ هـ.ش [٢٠١٧م]، أطروحة ماجستير، الأستاذ المشرف: أحمد رضا خزائي، الطالب: سهيل تيموري نسب).

تسرد هذه الأطروحة في فصلها الأول الأطوار المختلفة للهرمنيوطيقا منذ الهرمنيوطيقا المنهجية إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية، وتقدم في الفصل الثاني تقريرًا مفصلًا لعلم أصول الفقه، ويحاول كاتبها في الفصل الثالث المقارنة بين المدارس المذكورة ومباحث الألفاظ في علم الأصول[١]. بصرف النظر عن المباحث الداخلية لهذه الأطروحة، ليس الهدف منها تنقيح ركائز

١. الموقع الرسمي لوزارة العلوم والبحث العلمي والتقنية [وزارة التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران داك).

نظرية فهم النص بل إنها لم تجعل الركائز المعضِّدة لها ضمن جدول أعمالها واهتماماتها، إنما تغيّت المقارنةَ بين البِنية الحالية لعلم الأصول والاتجاهات الهرمنيوطيقية المذكورة.

٢. أطروحة «بررسى تطبيقى هرمنوتيک با مباحث الفاظ در اصول فقه شيعه» (دراسة مقارنة بين الهرمنيوطيقا ومباحث الألفاظ في علم الأصول عند الشيعة) (جامعة إعداد المعلمين في طهران، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الأستاذ المشرف: الدكتور رسولي پور، الأستاذ المشرف المساعد: الدكتور مجتهد سليماني، الطالب: مهدي شكري، أطروحة ماجستير، شهر تير ١٣٨٣ هـ ش [حزيران - تموز ٢٠٠٤م]).

يقدم الكاتب في القسم الأول من الأطروحة أعلاه عرضًا للهرمنيوطيقا ما قبل الفلسفية، ثم نقرأ سردًا للهرمنيوطيقا الفلسفية، وهرمنيوطيقا ريكور، وهرمنيوطيقا هرش. ويقدم في القسم الثاني تقريرًا مفصلًا لعلم أصول الفقه ثم يقارن باختصار بين مباحث الألفاظ في علم الأصول وكل واحد من المناحي الهرمنيوطيقية المذكورة. يعتقد كاتب الأطروحة أن الهرمنيوطيقا الفلسفية ليس لها أيّ قاسم مشترك مع مبحث الألفاظ في علم الأصول، غير أن باقي الهرمنيوطيقيين لهم مساحات اشتراك وافتراق مع هذا المبحث. ويقسِّم المذاهب الهرمنيوطيقية المختلفة المذكورة إلى ثلاثة أقسام وفقًا لملاك الدلالات والإيحاءات (التخاطرات) والانطباعات النفسية. ويرى حيّز الدلالات متعلقًا بقصد المؤلف قائلًا

إنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية ليس لها ما تدّعيه وتزعمه في هذا الحيّز فهي تقول إن هدفها ليس الوصول إلى نيّة المؤلف. ليس للهرمنيوطيقا ما قبل الفلسفية وهرمنيوطيقا هرش منهج حاسم للوصول إلى مراد المؤلف، بينما يؤمِّن مبحثُ الألفاظ في علم الأصول لدى الشيعة هذا الهدف ويحقّقه، وهو ثرّ غنيّ في هذا المضمار. أما في حيز الإيحاءات فلا حاجة لأيّ إسنادات وشواهد لأن الإيحاءات ترتبط بذهنية المفسر أو المخاطب وخواطره، والهرمنيوطيقا الفلسفية في هذا الخصوص نافعة جدًا. وفي حيز الانطباعات النفسية أيضًا قطعت هرمنيوطيقا شلير ماخر ودلتاي وخصوصًا بول ريكور خطوات واسعة[١].

---

١. م ن.

سندلل على مدى صفحات دراستنا هذه على أن كثيرًا من الآراء الواردة في هذه الأطروحة الجامعية غير صائبة. وحتى عندما تقول بشأن الهرمنيوطيقا المنهجية إنها تفتقر لمنهجٍ لمعرفة قصد المؤلف فإن ادعاءها هذا يبدو غير صائب، لأن كل هرمنيوطيقا منهجية سابقة لشلير ماخر هي مجموعة قواعد تفسيرية، مثل علم الأصول، تُستخدَم لمعرفة قصد المؤلف. هذا ناهيك عن هل بالمستطاع أساسًا المقارنة بين القواعد التفسيرية لعلم الأصول وهي ذات ماهية مناهجية وبين الهرمنيوطيقا الفلسفية ذات الماهية الفلسفية، وهل مثل هذه المقارنة صحيحة أم لا؟ على كل حال، لم تتطرق هذه الأطروحة أيضًا بشكل مباشر لنظرية فهم النص وركائزها، بل لم يدر فيها الحديث عن الهرمنيوطيقا الفلسفية حصرًا.

٣. أطروحة «بررسى مقايسه اى بين مبحث الفاظ در اصول فقه شيعه و بيش هرمنوتيک معاصر» (دراسة مقارنة بين مبحث الألفاظ في علم الأصول لدى الشيعة والرؤية الهرمنيوطيقية المعاصرة) (جامعة الزهراء عليها السلام، كلية الإلهيات، العام ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م]، أطروحة ماجستير، الأستاذة المشرفة: فريبا حاجي عليّ، الأستاذة المشرفة المساعدة: زهرة توازياني، الطالبة: زهراء گل محمد).

تستعرض الكاتبة في الفصل الأول من هذه الأطروحة الأطوار المختلفة للهرمنيوطيقا، وتقدم في الفصل الثاني عرضًا لعلم أصول الفقه وقضاياه المختلفة في مبحث الألفاظ. بعد ذلك تقارن بين كل واحد من مناحي الهرمنيوطيقا المختلفة والقواعد التفسيرية لعلم الأصول لتخلص إلى نتيجة فحواها وجود مساحات مشتركة كثيرة بين الهرمنيوطيقا ما قبل الفلسفية والقواعد التفسيرية لعلم الأصول تجعلهما قادرَين على استكمال أحدهما الآخر[١]. في كل الأحوال، لم تُكتَب هذه الأطروحة أيضًا بهدف تنقيح مرتكزات نظرية فهم النص في علم الأصول بل عمدت إلى دراسة مقارنة بين القواعد التفسيرية الناتجة عن هذه النظرية وسائر المناحي الهرمنيوطيقية.

٤. أطروحة «بررسى نظريه قصدى گرايى از منظر هرمنوتيک و علم اصول فقه» (جامعة الفردوسي في مشهد، كلية الشهيد مطهري للإلهيات والمعارف الإسلامية، ١٣٨٩ هـ ش

---

١. م ن.

[٢٠١٠م]، أطروحة دكتوراه تخصصية PHD، الأستاذ المشرف: محمد صادق علمي، الأستاذ المشرف المساعد: محمد كاظم علمي، الطالب: عليّ رضا عابدي سرآسيا).

اكتشاف نيّة المؤلف أو «القصدية» بمقدار ما هي من أهم وأقدم أهداف الفهم فهي أكثر هذه الأهداف إثارةً للجدل والنقاش. المؤاخذات والأدلة التي سيقت ضدها أقنعت كثيرًا من المنظّرين ليقولوا إن القصدية هدف مستحيل أو غير محبّذ. وفي هذه الأطروحة التي هي بحثٌ توصيفي – نقدي اعتمدَ كاتبُهُ أدوات تجميع المعلومات الوثائقية والمكتباتية، تمت دراسة الركائز المؤثرة في قضية أهداف الفهم لتوفير خلفية مناسبة لتقبّل «تعددية معاني النص»، ونظرية «الشمولية المعنائية» من جهة، ولطرح النظرية المقبولة في أهداف الفهم، أي «القصدية الشمولية»، من جهة ثانية. وفي جانب آخر تمَّ عبر تحديد أقسام القصد فرزُ الأنواع المختلفة للقصدية بعضها عن بعض وعرض صورة القصدية عند علماء الأصول. يواصل كاتب الأطروحة مهمته بالإشارة إلى أبرز الأهداف الممكنة المصالحة مع القصدية، وإحصاء وتقييم الدلائل والشواهد ضد القصدية، وتشخيص ودحض التصورات غير الصائبة عن القصدية، مضافًا إلى عرض النظرية الصائبة المتبناة في هذا الخصوص بنحو استدلالي برهاني، وأخيرًا معالجة المميزات والمقتضيات الخاصة للنصوص الشرعية فيما يتعلق بأهداف الفهم[١]. لهذه الأطروحة مواطن اشتراكها مع كتابنا الحالي لكنها لم تستقرئ جميع الركائز النابعة من الهرمنيوطيقا الفلسفية في مواجهة النص وفي المقارنة مع نظرية فهم النص.

د. ما يميِّز هذا الكتاب

ما يمتاز به الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم مقارنةً بالكتب والبحوث المذكورة أعلاه هو جملة أمور:

١. إذا كنا قد تطرقنا في هذا الكتاب للركائز الأنثروبولوجية والفهمية فليس الهدف من ذلك بيان تلك الركائز والأسس بل الهدف هو تبيين الركائز المذكورة بنحو يؤدي في خطوة لاحقة إلى تصميم وإطلاق نظرية فهم نص في علم الأصول، ذلك أن تصميم وصياغة نظرية فهم نص خطوة باتجاه تحقيق علم أصولٍ محبذٍ يفترض أن لا يحمل نقاط ضعف علم الأصول

---

١. م ن.

الحــالي ويحتفظ بنقاط قوته، ويتوفر على المباحث غير الموجودة فيــه حاليًا لكنها يجب أن تدرج فيه. ومن الطبيعي أن تبتني هيكلية مباحث علم الأصول الذي نتحدث عنه على صياغة نظرية داعمة لمســائله، وأن تكون هــذه النظرية على ارتباط وثيق بركائزه في علــم الفهم. ولذا ينبغي تنسيق وتنقيح الركائز المذكورة في ضوء الحاجة المذكورة أعلاه.

٢. نتحدث في هذه الدراسة حول نقد ركائز الهرمنيوطيقا الفلسفية من منطلق مسلمات علم الأصول، ولكن ســنتحدث في القسم الخاص بتبيين الركائز الأنثروبولوجية والأقسام المختلفة الخاصــة بركائز الفهم في علم الأصول من منطلق وعلى أســاس النظريــة المختارة المنتقاة التي نتبناها، وســنحاول هناك إقامة وشائج صحيحة بين بيّنات الفلسفة الإسلامية وفلسفة أصول الفقه في هذه الركائز، لأنه:

- أولًا الركائــز المومى إليها من ســنخ فلســفة أصــول الفقه، ويعتقد كاتب الســطور أن الفلســفات المضافة يجب أن تقيم أواصر ســليمة صحيحة مع الفلســفة الإسلامية، إذ أن جميع العلوم الإســلامية حسب تصورنا أشبه بمنظومة واحدة بينها أواصر وعلاقات منطقية وطيدة ينبغي اكتشــافها وتوظيفها لإيجاد تناسق وانسجام وتآزر فيما بينها، وهذا لا يتعارض مع فكرة أن علــم الأصول علم عرفي يقوم أكثر ما يقوم على الســياقات العقلائية وعرف العقلاء، ذلك أن هذا الارتباط يُفترضُ أن يقامَ بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المضافة إلى علم أصول الفقه (فلسفة علم الأصول).

- ثانيًا لم يتطرق علماء الأصول لركائز الفهم بشكل مفصل غالبًا، بل كانت هذه الركائز في ارتكازاتهم الذهنية عادةً وبمثابة أمور مفروغ منها ومسلم لها دون نقاش أو شك، لذلك لم تكن آراؤهم في هذا الخصوص من منطلقات فلســفية بل كانت من منطلقات أخرى مثل ســياقات العقلاء الجارية وعلم الكلام وعلم المنطق وما إلى ذلك. وعليه، ينبغي في هذا القسم العمل على استخلاص آرائهم الفلسفية واستنباطها.

ومــن الضروري التفطن إلى هذه النقطة وهي أن الرأي المختار الذي يتبناه كاتب الســطور والذي ســيأتي إن شــاء الله في قســم إيضاح الركائــز الأنثروبولوجيــة والركائــز الفهمية عند

الأصوليـين، ليـس خارج عن نطـاق آراء الأصوليين، بل هـو في الحقيقة اختيـار للآراء التي تتناسـب، إلى جانب صحّتها ورصانتها الكافية، مع الهدف المذكور أي مدّ جسـور العلاقة مع الفلسفة الإسلامية.

٣. لن نتطرق في هذه الدراسـة إلّا للركائز التي وَجَّهت لها الهرمنيوطيقا الفلسـفيةُ النقودَ، ولن نكون معنيين بالمدارس الأخرى؛ أمّا في كتب أخرى منها كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسـير النص) فقد تم طرح هـذه الركائز ضمن مباحث شـتى منها الهرمنيوطيقا الفلسـفية. وسـتكون النتيجة أن تدرس مباحث الهرمنيوطيقا الفلسـفية وتحلل بمزيد من الدقة وتوجّه لها بطبيعة الحال نقود أحدث وأجد. على سبيل المثال منهج الظاهريات (الفينومينولوجيا) حاسم ومصيري للغاية في الهرمنيوطيقا الفلسـفية، لكن ركائـز الفهم لم تحظ بالاهتمام الكافي من هذه الزاويـة في غالبية الكتب المماثلة، ولهذا انتظمت نقودُها ضمن حدود معينة محدودة، والحال أن الاهتمام بهذه الخلفية الفكرية يغير المعاني التي تقصدها الهرمنيوطيقا الفلسفية ويجعل النقود التي توجَّه لها متفاوتة طبعًا.

٧. بنية الدراسة

حيث إن منهج هذا الكتاب هو الدراسـة المقارنة، ومقتضى كل دراسـة مقارِنة هو المقارَنة في ضـوء الجهاز الفكري لكل واحد من طـرفي المقارَنة، لذا ينبغي أولًا رسـم الجهاز الفكري لطرفي المقارَنة ومن ثم المبادرة إلى المقارَنة المنظورة. وطرفا المقارَنة هنا هما الركائز الهرمنيوطيقية لنظريـة فهـم النص في علم أصول الفقه ومـا يناظرها من مباحث في الهرمنيوطيقا الفلسـفية. وإذن، ينبغي منطقيًا في بداية المطاف إيضاح الجهازين الفكريين لعلم أصول الفقه والهرمنيوطيقا الفلسـفية، ولكن حيث إن الجهاز الفكري لعلم أصول الفقه واضح لدى قراء هذا الكتاب إلى حد كبير بينما يلفُّ الجهازَ الفكري للهرمنيوطيقا الفلسـفية غموض غير قليل في أنظارهم، لذا سوف نستعرض في هذا الطور الجهاز الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية فقط على نحو الاختصار وضمن فصل واحد. سـوف نتطـرق في هذا الفصل لأفكار مارتين هايدغـر أولًا ثم نتحدث

عن الهرمنيوطيقا الفلسـفية من وجهة نظر غادامير. والسبب في ذلك أن غادامير تأثر في أفكاره الأساسـية بهايدغر كما يصرح في مقدمة كتابـه «الحقيقة والمنهج». لذلك مـع أن الهرمنيوطيقا الفلسـفية من صياغة وتصميم غادامير لكننا لا نسـتطيع معاينة صورة صحيحة للهرمنيوطيقا عنـده من دون معرفة ركائـزه الفكرية العائـدة بجذورها إلى هايدغر، وهكـذا لا نجد أمامنا مندوحة من الخـوض في نظريات هايدغر أيضًا، ولو لا ذلك لمـا كانت هناك ضرورة للتطرق لأفكار هايدغر لأن الهرمنيوطيقا التي ينـادي بها هايدغر لها ماهية أنطولوجية (علم وجودية) وتختلف عن الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير.

بعـد ذلك لا بد مـن بيـان الركائز التـي يتبناها الكتاب على شـكل مسـائل. وحيث إن الهرمنيوطيقا الفلسـفية تُعنى بالفهم وإمكانه وطريقة تحققه لذا يجب أن نخصص بقية الكتاب لركائز الفهم؛ ولكن لما كانت جذور مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية في خصوص الفهم تتمثل في تصوراتها للإنسان لذا لا مناص أولًا من طرح الركائز الأنثروبولوجية للهرمنيوطيقا الفلسفية وأصـول الفقه ومقارنتها بعضها ببعض. وعلينا في المرحلة التالية الخوض في ركائز الفهم. وبما أن ركائز الفهم تتقسـم إلى فروع علم وجود الفهم (أنطولوجيا الفهم) كماهية الفهم، وإمكانه، وعلم معرفة الفهم (إبسـتيمولوجيا الفهـم)، وعلم مناهج الفهـم (مثودلوجيا الفهم) لذلك سـنتناول في فصول آتية كلًّ واحد من هذه المقولات على الترتيب. وبالطبع فإن الركائز القيمية للفهم هي الأخرى من ركائز الفهم لكننا لن نناقشها لضعف علاقتها بنظرية فهم النص في علم الأصول. سنطرح في هذه الفصول الركائز المتناظرة للأصوليين والتي يتبناها كاتب السطور ثم نقدم نقودنا لما يناظرها من ركائز في الهرمنيوطيقا الفلسفية.

٨. مصطلحات مفتاحية

أ. علم أصول الفقه

أصــول الفقه علم يمثل أداةً بيد الفقيه تســاعده في اســتنباط الأحــكام الشرعية الفرعية. والمشــهور بين الفقهاء وعلماء الأصول أعتقادهــم أن أصول الفقه عبارة عن علم يبين القواعد المعــدَّة لاســتنباط الأحكام الشرعية[١]، أو أن بعضهــم يعتقدون أن أصول الفقــه فنّ تُعرَفُ به قواعدُ إمّا أنها تقع على طريق اســتنباط الأحــكام الشرعية من مصادرها أو قواعد تحدِّد أحكام المكلف عــلى الصعيد العملي[٢]. وهذا العلم ممكن التحقق بصورتــين قبلية وبعدية. في الصورة البعديــة ينصــبُّ الاهتمامُ كله على أصول الفقــه الموجود، أما في النظــرة القبلية فينصب اهتمام الباحــث على أصول الفقه المنشــود. ومع أن أصول الفقه المنشــود يدخــل ضمن إطار أصول الفقه الموجود لكنه ينمّي نقاطَ قوّته ويرمّم نقاط ضعفه. ســنهتم في دراستنا هذه لكلا البعدين المذكورين، لأن الصيغة الأصلية لهذه الدراســة تتمثل في نقد الركائز الأنثروبولوجية والفهمية للهرمنيوطيقا الفلســفية من المنطلق الفكري للأصوليــين وإيضاح الركائز المومى لها في أصول الفقــه. ولذلك عندما نكون في مقام النقد نقصد علم الأصول الموجود ونحاول فيه توكّؤا على المســلمات بين الأصوليين — وليس على أســاس رأي عالِمِ أصول معــين — توجيه النقد للركائز المذكورة في الهرمنيوطيقا الفلسفية. ولكن عندما نكون في مقام إيضاح الركائز المذكورة في علم الأصــول نقصد علم الأصول المنشــود ونسرد فيه الركائز المختارة ونتحاشــى التذكير بجميع الآراء؛ والسبب هو أولًا التنوع والتشتت الكبير في آراء علماء الأصول في هذا الخصوص حيث يستلزم تجميعها والحكم حولها بحد ذاته دراسة مستقلة، وثانيًا من المقرر لهذه الدراسة أن تنقِّح ركائــزَ نظريةٍ اســمها «نظرية فهم النص» في علــم أصول الفقه لا تزال غــير موجودة في علم الأصول بنحو منقّح. ومع أن علماء الأصول يحملون ارتكازًا لهذه النظرية يعملون على أساسه في نشــاطهم الأصولي الحالي، ولكن طالما لم تخرج هذه النظرية عن طوق الإرتكاز وما لم تتحدد

---

١. «العلم بالقواعد الممهِّدة لاستنباط الأحكام الشرعية»، (الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٩).

٢. «صناعةٌ يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهى إليها في مقام العمل» (م ن).

ثغورها وتخومها فلن يمكن الاستناد إليها والتوثيق بها ولا يمكنها أن تمارس دورها في حذف الزوائد وإضافة الضروريات. لهذا السبب مع أن النظرية المذكورة تختصُّ بعلم الأصول الموجود ولا تخرج عن إطاره لكنها تصاغ بهدف تحقيق علم أصول منشود، بمعنى أنها نظرية تسعى إلى توفير ضوابط تضع القواعد الأصولية في مواضعها الصحيحة وتكشف عن زوائدها ونواقصها وتبين طريقة تأثير كل واحدة منها في استنباط الحكم الفرعي. من هنا ينبغي لنا في هذا المقام أن نُعنى بعلم الأصول المنشود ونستعرض ركائزه، لذلك نقدم في هذا القسم الرؤية المختارة للركائز المذكورة والتي لا تخرج طبعًا عن نطاق آراء الأصوليين، ونستعرض الركائز المذكورة على هذا الأساس.

ب. الفهم

الفهم في اللغة بمعنى المعرفة بالشيء[1]، وتعقّله[2]، أو العلم بالشيء[3]، أو تصور المعنى عن طريق اللفظ[4].

ولهذه المفردة من الناحية الإصطلاحية أيضًا استعمالها المزدوج في العلوم التفسيرية سواء علم أصول الفقه أو الهرمنيوطيقا أو ما إلى ذلك، لأنها تستعمل أحيانًا بصيغة المصدر ويراد منها عملية الفهم، وتستعمل في أحيان أخرى بصيغة اسم المصدر ويراد منها العلم والمعرفة لدى الفرد أو التلقّي الحاصل لدى الفرد عن الشيء المفهوم. فالفهم على كل حال حقيقة ذات إضافة تتعلق بشيء معين؛ ففي الفهم يفهم الفاهم شيئًا أو أمرًا معينًا؛ والأمر المفهوم هو نفسه المعنى.

ثمة بين الأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين والهرمنيوطيقيين الفلسفيين نقاشات مطولة واختلافات كثيرة في خصوص الفهم. يدرس الهرمنيوطيقيون الفلسفيون الفهم من زاوية علم الوجود أو الأنطولوجيا، بينما الأصوليون والهرمنيوطيقيون المنهجيون لا ينظرون له نظرة أنطولوجية. لذلك يتسنى القول إن معظم اهتمام الهرمنيوطيقيين الفلسفيين بالفهم يأتي من

---

١. الصاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة، ج ٤، ص ١٠، (معرفة الشيء).

٢. الفراهيدي، العين، ج ٤، ص ٦١، (فهمتُ الشيءَ [فَهْمًا]: عرفتُهُ وعقلتُهُ).

٣. الجوهري، الصحاح – تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٥، ص ٢٠٠٥، (فهمتُ الشيءَ فهمًا: علمتُهُ).

٤. الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٧، ص ٥٤٦، (تصوُّرُ المعنى من اللفظ).

باب كونه اسم مصدر، بينما معظم اهتمام الأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين بالفهم يأتي من باب كونه مصدرًا. لذلك ينكر الهرمنيوطيقيون الفلسفيون قابلية الفهم لأنْ يكونَ عمليةً وشيئًا منهجيًا، لكن الأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين يعتبرونه ممنهجًا وقابلًا لأن يكون عمليةً. وسوف نسلط أضواء الفحص والبحث في دراستنا هذه على نقاط الاختلاف بين الأصوليين والهرمنيوطيقيين الفلسفيين بخصوص ماهية الفهم وإمكانه وظروفه وشروطه ومنهجه من حيث كونه مصدرًا، وسائر الفروع المتعلقة به. ولهذا نرجئ مزيد الإيضاح حول مراد الأصوليين والهرمنيوطيقيين الفلسفيين من الفهم لفصول قادمة.

ج. التفسير

كلمة «التفسير» مشتقة لغويًا من مادة «فَسْر»، وقد عرّف بعض اللغويين المراد من فسر بأنه إبداء معنىً وجوده معقول[١]، وعُدّ لدى لغويين آخرين مرادفًا لـ «البيان»[٢]. وبما يتناسب مع هذين المعنيين يوجد تعريفان اثنان أطلقهما علماء اللغة في خصوص مفردة «التفسير». الذين اعتبروا التفسير من مادة فسر بالمعنى الأول غالبًا ما عرّفوا التفسير بأنه إضاءة الجزء الغامض المشكل من الكلام؛ والذين عدوا التفسير مشتقًا من مادة فسر بالمعنى الثاني عرّفوا التفسير بأنه بيان الشيء وتفصيله حتى لو لم يكن فيه غموض. كمثال على ذلك خصّص الراغبُ الإصفهاني التفسير بمفردات الألفاظ وحالات الغموض فيها[٣]، واعتبره الواسطي في «تاج العروس» وابن منظور في «لسان العرب» كشفًا لقصد القائل من ألفاظ غامضة مشكلة[٤]. وفي المقابل ذهب الفراهيدي في «كتاب العين» إلى تعريف التفسير بأنه بيان الشيء وتفصيله[٥].

واستخدمت مفردة التفسير من حيث المصطلح أيضًا بمعنيين. المعنى الإصطلاحي للتفسير عند الأصوليين والمفسرين المسلمين وحتى الهرمنيوطيقيين المنهجيين ليس بعيدًا عن معانيه اللغوية،

---

١. الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٣٦، (إظهارُ المعنى المعقول).

٢. ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٥٥.

٣. الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٣٦ (التفسيرُ قد يُقالُ فيما يختصُّ بمفردات الألفاظ وغريبها).

٤. الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٧، ص ٣٤٩/ ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٥٥، (كشفُ المراد عن اللفظ المشكِل).

٥. الفراهيدي، العين، ج ٧، ص ٢٤٧، (بيان وتفصيل للكتاب).

مثـلًا عرّفه بعض الأصوليين بأنه رفع الإبهام والإجمال عن اللفظ[١] وعدّه فريق من المفسرين بيانَ معاني الآيات القرآنية وكشـف مـراد الله تعالى منهـا[٢]، وعرّفه آخرون بأنه إجـلاء معاني القرآن واسـتخراج أسراره[٣]. وعنـد الهرمنيوطيقيين المنهجيين أيضًا لا يطلق التفسـير إلّا على بيان مراد القائـل في الحالات التي يعتور الـكلامَ فيها نوعٌ من الإبهام والغمـوض. من باب المثال خصّص كلادنيـوس وهو مـن الهرمنيوطيقيين المنهجيين المهمّـين في القرن الثامن عشر للميلاد التفسـيرَ لحالات لا يكون فيها الكلام صريحًا في إفادة المعنى ويغلّفه ضرب من التعقيد والإبهام[4]. ومن هذا المنطلق نراه يعدِّد أنواع الغموض المحتملة في الكلام ويحدد طريقة عمل التفسير في كل واحد منها.

وفي مقابـل هذا الطيف مـن المفسرين والهرمنيوطيقيين هناك الهرمنيوطيقيون الفلسـفيون الذين لم يعودوا يعتبرون التفسير فنًا من الفنون، بل ينظرون له نظرة أنطولوجية فيعدونه خصلةً من وجود الإنسان. إنهم لا يخصصون التفسير لحالات الغموض والإبهام إنما يعتبرونه ضروريًا في كل فهم. وقد أوضحنا مراد هؤلاء الهرمنيوطيقيين إيضاحًا وافيًا في الفصل الثاني من الكتاب لذا نكتفي هنا بهذا المقدار. طبعًا يعتقد الهرمنيوطيقيون الأصليون المنتمون لدائرة الهرمنيوطيقا المناهجية مثل شـلير ماخر، أيضًا، بأن التفسير لازم في كل فهم ولا يمكن حصول فهم صحيح من دون تفسـير؛ بيد أن دافعهم إلى هذه الفكرة ليس نفسه الدافع الذي يسوق الهرمنيوطيقيين الفلسـفيين نحو هذا القول، إذ لا يزال التفسـير عند شـلير ماخر وأتباعه فنًا من الفنون وليس خصلةً من وجود الإنسـان، وإذا كان يعتقد أن التفسـير مقدمة لكل فهم ولا يختص بحالات الإجمال فالسـبب يعود عنده إلى اعتقاده أنه ما لم تعرف فردية المتكلم لن يفهم المراد من كلامه. ولهذا حيث إن فردية كل شخص مجهولة لدى الآخرين في البداية فلن يمكنهم فهم معنى كلامه منذ البداية ولن يكون كلامه جليًا واضحًا بالنسـبة لهم. وعليه ينبغي إيضاح فرديته بالتفسـير، ومن ثم معرفة مراده.

---

١. مجموعة من الباحثين بإشراف الشاهرودي، قاموس الفقه طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ٢، ص ٥٦٠.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٤.

٣. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٨٤.

4. Szondi, Introduction To Literary Hermeneutics, p. 16.

د. المعنى

قد تكون مفردة «المعنى» مشتقة لغويًا من مادة «عنو» و«عنى» ومصدرهما على الترتيب «عُنُوّ» و«عَنَاء». ولهاتين المادتين معان متعددة قد تكون مشتركة في بعض الحالات، فمثلًا من معاني كلاهما «الخضوع»[١]. أما في معانيهما الأخرى غير المشتركة فما يتناسب أكثر مع بحثنا الراهن هو مادة «عنو»، مع أن بعض اللغويين قدموا في خصوص مادة «عنى» أيضًا معنىً يتناسب مع دراستنا هذه، فقالوا مثلًا إن مادة «عنى» تعني بروز الشيء وظهوره[٢].

وفي خصوص مفردة «المعنى» عندما تشتق من مادة «عنو»، عُرِضت تعاريف عديدة يمكن تقسيمها إلى مجموعتين. تضم المجموعة الأولى جماعةً لا يعتبرون قصد القائل داخلًا ضمن تعريف كلمة «المعنى» فيعرِّفون المعنى بصرف النظر عن قصد القائل؛ ومثال ذلك ما جاء في «المصباح المنير» عندما تضاف هذه المفردة إلى مفردة «الشيء» فتكون بمعنى الشيء الذي يدل عليه ذلك الشيء، وعندما تضاف إلى مفردة «الكلام» ستكون بمعنى مضمون الكلام ومحتواه أو بمعنى الشيء الذي يدل عليه ذلك الكلام[٣]. وفي «شمس العلوم» عُرِّف «معنى الشيء» بما يُفهَمُ من ذلك الشيء[٤]. وفي مقابل هؤلاء هناك جماعة ثانية يرون لقصد القائل ومراده دخلًا ودورًا أكيدًا في تعريف كلمة «المعنى»؛ فقيل في «لسان العرب» و«تاج العروس» مثلًا إن مفردة «معنى» حينما تضاف إلى مفردة «الكلام» فالمراد منها هو القصد الذي أراده القائل من كلامه[٥]، ولم يفرقوا في ذلك بين المعاني التصورية والتصديقية. ويبدو أن الجمع بين هاتين المجموعتين من التعاريف ممكن على النحو التالي: عندما يكون تعريف «معنى الكلام» في مقام الاستعمال يكون لقصد المتكلم دور فيه حتى لو كان المعنى المقصود معنى تصوريًا؛ أمّا إذا قصدنا تعريف

---

١. الصاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة، ج ٢، ص ١٦٤.

٢. إبن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ١٤٦.

٣. الفيّوميّ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج ٢، ص ٤٣٥.

٤. الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج ٧، ص ٤٧٨٢.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ١٠٦/ الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٩، ص ٧١١.

«معنى الكلام» في غير مقام الاستعمال فيجب أن نأخذ بتعريف «المصباح المنير» الذي لم يأخذ قصدَ القائل بالحسبان.

وجرى تصوير مفردة «المعنى» في الاصطلاح أيضًا على نحوين، فلهذه المفردة معنىً بين الأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين مثلما هو الحال بالنسبة لمفردتي الفهم والتفسير، ولها عند الهرمنيوطيقيين الفلسفيين معنىً آخر. يتناسب ما يرمي إليه الأصوليون من هذه المفردة مع المعنى الذي قال به اللغويون منها، فهم أيضًا يرون أن المعنى ليس سوى مدلول الكلام[١]. وفقًا لهذا الرأي لا يُعرَّف المعنى كونه خصلةً وجودية من خصال الإنسان، وليس الأمر بحيث يُخلقُ المعنى من قبل الفاهم بواسطة عملية الفهم، إنما إيجاد معنى النص وخلقه لا يرتبط إلّا بقائل النص أو كاتبه، فقصده هو الذي يعين معنى النص على نحو حاسم. وليس للفاهم أو المتلقّي من دور في هذا الخضم سوى فهم ذلك المعنى، وليس إيجاده. أما في الهرمنيوطيقا الفلسفية فليس الأمر بهذه الصورة، فالمعنى في هذه المدرسة الفكرية أولًا: خصلةٌ من وجود الإنسان (المفسر) وليس له هوية مستقلة عن وجود الإنسان، وثانيًا: لا علاقة له بالقائل أو الكاتب بل يُخلق من جديد على يد الفاهم ضمن عملية الفهم.

وسنوضِّح في فصول آتية مراد الأصوليين والهرمنيوطيقيين الفلسفيين من المعنى بشيءٍ من التفصيل مكتفين هنا بهذا القدر.

هـ. الركائز والقبليات

ركائز أي علم من العلوم وقبلياته هي الأصول الموضوعة لذلك العلم وتعد أسسًا وأصولًا مقبولة فيه[٢]، وهي التي تحدد الإطار العام لذلك العلم وبنيته الأصلية وسنخ مسائله. ولذا يمكن اعتبار ركائز العلم مبرِّرةً لنظام مسائل ذلك العلم ومسوِّغةً لبناه التحتية الأصلية، وحينما يكون متعلقُها نظرياتٍ داخل ذلك العلم فالمراد منها أصولٌ موضوعةٌ تتعين تلك النظرياتُ ابتناءً عليها، بل ويمكن أن تمثِّل أدلةً تثبت تلك النظريات. يمكن أن تكون لهذه الركائز ماهيتها

١. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٨١.

٢. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ٢٣.

الفلسفية والكلامية بل وحتى أبعد من ذلك. على سبيل المثال يقول ناصر كاتوزيان في خصوص ركائز القانون العام:[١]

استخدمت مفردة الركيزة (مبنى) أوسع بقليل من معناها الفلسفي، بمعنى أنها ليست مجرد المعبِّرة عن سبب الإلزامات والمنشأ الخفي للتكاليف القانونية، بل تتطرق للأعمدة الرئيسة في الحقوق العامة وتحاول إيضاح المديات والسيادة في تلك التمظهرات الخارجية.

أما الركائز والقبليات التي نعتزم في دراستنا هذه تنقيحها فلها ماهيتها الفلسفية وهي نابعة من الهرمنيوطيقا الفلسفية. ومن المهم التفطن إلى هذه النقطة فيما يتعلق بالركائز الفلسفية، وهي أن مكان البحث والنقاش حول ركائز العلم وقبلياته ونظرياته ليس في داخل ذلك العلم بل في العلوم السابقة له، وفي كثير من الأحيان في الفلسفة المضافة عليه. وبهذا كانت المباحث التي يمكن الاستعانة بها في خصوص ركائز نظرية فهم النص في علم الأصول من سنخ مباحث فلسفة أصول الفقه.

و. النظرية

ذكر علماء اللغة معان عديدة لكلمة النظرية[٢]. كمثال على ذلك وردت في موسوعة أوكسفورد اللغوية المعاني التالية لمفردة النظرية:

- النظرية كلمةٌ تطلق على فكرة أو أطروحة ذهنية حول شيءٍ من حيث كيف يجب إنجازه أو حول طريقة ومنهج إنجازه. وهكذا فالنظرية بيانٌ منظَّم أشبه بالجهاز (سيستماتيكي) لقوانين أو أصول ينبغي اتّباعها[٣].

- النظرية أطروحةٌ أو مجموعة جهازية منتظمة لأفكار أو بيانات تعمل على توضيح أو تسويغ مجموعة من الواقعيات أو الظواهر[٤].

وجاء في قاموس «رندوم هاوس» في تعريف النظرية:

---

١. كاتوزيان، مبانى حقوق عمومى، ص ٩.

2. The theory

3. The Oxford English Dictionary; p. 902.

4. Ibid.

- النظرية مجموعةٌ منسـجمة من القضايا والأطروحـات العامّة تطرح كتوضيح لنوع من الظواهر[١].

- النظريـة إيضـاحٌ مقـترح لا يزال في طـور الحدس والتخمـين والظنّ مقابـل القضايا والأطروحات الدائمية التي تعرض كمضمون لحقيقة واقعة[٢].

- النظرية مجموعة أصول وقضايا وما شابه ذلك، تتعلق بموضوع واحد[٣].

يدل تحليل هذه التعاريف وفحصها على أننا يمكن أن نصل فيها إلى هذه الوجوه المشتركة: أولًا: النظريـة لها متعلق، فهي تنتظم وتتكوّن حول محور ذلـك المتعلَّق وفي خصوصه. وثانيًا: النظريـة جهاز منتظم بمعنى أنها مجموعة (منظومة) منسـجمة من العنـاصر تحصى فيما يرتبط بمتعلقها، وتتوضَّب إلى جوار بعضها بصـورة منطقية، وتكون تأثيراتها المتبادلة فيما بينها وفيما بينها وبين متعلق النظرية واضحةً معلومةً بالقدر الكافي. وثالثًا: هذه المجموعة في بعض الأحيان بعدية، ولذا فهي توضيحية، وفي بعض الأحيان قبلية، فهي لذلك مختصة بالينبغيات والتكاليف ومناهج تحقق موضوعها بنحو صحيح. ورابعًا: تُطرَحُ في هذه المجموعة (المنظومة) أصولًا كليةً عامةً تختص بموضوع النظرية.

والمعنـى الإصطلاحي لمفردة النظرية هو الآخر محلّ اختلاف بين العلماء والمفكرين، إلّا أن بالمقدور انتزاع وجه مشـترك من آرائهم المختلفة. على سـبيل المثال يقول رفيع پور في تعريف النظرية:

النظرية مجموعة مترابطة ومنتظمة من الأقوال تعبِّر عن جزء من الواقع[٤]. ويرى رينالد أن النظرية بيانٌ تجريدي يشـمل جزءًا ملحوظًا من العلم على شـكل مجموعة من القوانين السببية أو الشـبيهة بالجهاز المنظم[٥]. ويقول بوبـر إن النظريات العلمية هي قضايا كلية تمثل منظومات

---

1. The Random House Dictionary Of The English Language; p. 1967.

2. Ibid.

3. Ibid.

٤. رفيع پور، كند وكاوها و پنداشته ها، ص ٩٣.

5. Reynolds, A Primer in Theory Construction Indianapolis, p. 11.

أو أجهــزة من العلامات والرموز. النظريات فخاخ نصبناها لنصيد بها العالَمَ وننجح في عقلنته وإيضاحه والسيطرة عليه[1].

في ضوء الآراء المطروحة هذه، نرى في هذا الكتاب أن النظرية مجموعة منســجمة وجهازية (منظومية) أولًا: تُصَمَّمُ وتُصَاغُ في خصوص موضوع معين، وثانيًا: تتسم بأنها تحليلية وتجريدية، وثالثًا: تتصف بأنها قبلية تُعنى بتحقق متعلَّقها على نحو منشــود، ورابعًا: هي مركّبة من أصول وقواعد كلية وعلل أصلية تجعل تحقق موضوع النظرية ممكنًا وتوضّح منهج الوصول إليه. ومن الطبيعي أن جميع الأصول والعناصر الكلية المساهِمة في تحقق موضوع النظرية يجب أن تُستقرأ، وتتّضِحُ العلاقــاتُ فيما بينها، وتتجلّى بذلك تأثيراتها المتبادلة فيما بينها وفيما بينها وبين موضوع النظرية، وتوضع بصورة متجانسة ومنطقية إلى جوار بعضها، وتتبين في النهاية لوازم كل واحد منها.

ز. «نظريــة فهــم النص» أو «نظرية فهم مراد الشــارع» مــن المصادر النصية في علم الأصول

هناك تصوران لـ «نظرية فهم النص» أو «نظرية التفسير» سائدان بين المفكرين. لبيان هذين التصورين نقدم أولًا بمقدمة لازمة لذلك:

ما بين مقام عملية التفسير وركائزها الأصلية يمكن تصور أربع مراحل[2] هي:

١. عملية التفسير[3].

٢. مناهج التفسير[4].

٣. نظرية التفسير (النظرية التفسيرية المناهجية).

٤. الإطار المرجعي (المرجعية) أو المدرسة التفسيرية (النظرية التفسيرية الفلسفية).

---

١. پوپر، منطق اكتشاف علمى، ص ٦٣.

٢. لمزيد من الإيضاح حول المراحل الثانية إلى الرابعة راجع:

Schökel, a Manual Of Hermeneutics; p. 13.

3. Exegesis

4. The Exegetical Method

عملية التفسير هي نفسها فعلُ المفسر على الصعيد العملي والذي يُنتِج بشكل مباشر حصولَنا على معنى النص. في هذا المقام يستعين المفسر بالمناهج التفسيرية التي نوقشت وبحثت في العلوم التفسـيرية فيصل إلى معنى النص. كمثال على ذلك تسمّى خطوات الفقيه التي يتخذها في علم الفقه للوصول إلى الحكم الشرعي الخاص بموضوع معين عملًا تفسيرًا أو فعلًا تفسيريًا. يُراجِع الفقيهُ في علم الفقه المصادرَ ويسـتنطقها ويستظهرها باستخدام المناهج التفسيرية التي نُوقشت في علـم أصول الفقه، وربما حـلَّ التعارضَ بين الأدلة ليصل إلى الحكم الفرعي في موضوع من الموضوعات.

المناهج التفسيرية هي نفسها المناهج المستخدمة في عمليات التفسير. من باب المثال المناهج التفسـيرية في الفقه هي نفسها المناهج والقواعد التي نُوقشت في أصول الفقه وأُعطيت للفقيه؛ ومثالها مناهج وقواعد من قبيل حمل العام على الخاص وحلّ مواطن الشبهة المفهومية والمصداقية، وطريقة حمل المطلـق على المقيَّد، وطريقة حل التعارض بين الأدلة و... الخ. ويتحتم طبعًا قبل الاستعانة بالمناهج التفسيرية في مقام التفسير (وفي مثالنا استخدام القواعد الموجودة مسبقًا من قبل الفقيه في الفقه) اتضاحُ ماهية المناهج التفسـيرية وحدودها وثغورها في مرحلة سابقة لهذه (في مرحلة سـابقة لعلم الفقه مثـلًا)، لأن هذه المناهج هي بالتالي عمليـات يطويها المفسر من المصادر إلى النتائج ويحدِّد المعنى بواسـطتها. من هنـا، ينبغي صياغة المناهج التي نتحدث عنها بإتقـان لتأتي النتائج التي تعرضها على المفسر (الفقيه) منطقيةً صحيحةً بعد عملية الاسـتنباط من المصادر. لذلك كان النقاش حول المناهج والقواعد التفسـيرية متقدمًا من حيث الرتبة على عملية التفسـير ذاتها. وكمثال على ذلك تُناقَشُ القواعدُ التفسـيرية التي يحتاجها الفقيه في علم أصول الفقه ويُزَوَّدُ الفقيهُ بالنتائج.

على أن السؤال هو: من أين تأتي المناهج التفسيرية؟ ومن أين يتضح كم هو عدد هذه المناهج التي يجب اعتمادها للوصول إلى معنى نص معين ذي مواصفات معينة، وكيف يجب أن تُستعمَل وتُعتمَد؟ على سبيل المثال تُطرَحُ في علم الأصول هذه الأسئلة: لماذا يجب أن تكون القواعد التي تُناقَش وتُبحَث حاليًا في علم الأصول موجودةً ولا تكون هناك قواعد أخرى مثل الاستحسان،

والقياس، والمصالح المرسلة، و... الخ موجودةً، ولا تتوفر داخل رزمة القواعد التي تُوفَّر للفقيه من أجل استنباط الحكم؟ وأساسًا، ما المعيار الذي يحدِّد أية قاعدة ومنهج يجب اعتمادهما وأيهما يجب عدم اعتمادهما، وأية قاعدة تعد صحيحة وأية قاعدة لا تعد صحيحة؟ ينبغي دراسة وفحص هذه الملاكات والأسئلة في مكان ما لتحصل على إجاباتها. وهذه المرحلة متقدمةٌ طبعًا على البحث في المناهج التفسيرية. كمثال على ذلك قبل البحث في قواعد نظير ظهور الأمر بالوجوب، وطريقة الجمع بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، والحاكم والمحكوم، والوارد والمورود و... في أصول الفقه يجب بدايةً البحث حول أية الطرق الرئيسية الكبرى يجب السير فيها للوصول إلى مراد الشارع عن طريق الروايات والآيات التي وصلتنا؟ كمثال لذلك لو افترضنا أن الرواية التي وصلتنا صادرة عن المعصوم عليه السلام فهل يكفي التمسُّك بظهور الرواية (بما يظهر منها) لفهم مراد الشارع (الحكم الشرعي)؟ ألا توجد حاجة لدراسة خلفية صدور الرواية؟ ألا نحتاج في فهم ظهور الرواية إلى الاهتمام بالسياق الداخلي والخارجي للرواية؟ هل من المهم فهم مذاق الشارع قبل فهم مراد الشارع من رواية ما؟ هل يجب النظر للرواية ضمن نظرة منظومية أم يمكن لرواية بمفردها أن تكون دعامة كافية للحكم؟ كم تتدخل الأحكام العقلية في فهم رواية من الروايات؟ و...، كل هذه الأسئلة يجب أن يجاب عنها في هذه المرحلة. وما يقع على عاتقه الإجابة عنها هو النظرية التفسيرية للمفسر، وفي مثالنا النظرية التفسيرية للأصوليين الشيعة التي تختلف بلا شك عن النظرية التفسيرية للأصوليين السنّة وعلماء الأصول من المذاهب الأخرى. نسمّي هذه النظرية بغض النظر عن مضمونها «نظرية تفسير النص» أو «نظرية فهم النص»، ويمكن تسميها في علاقتها بالقواعد الأصولية «نظرية فهم مراد الشارع». تسوِّغ هذه النظرية المنطقَ الحقيقيَّ لاستخدام المناهج، وتوفِّر ملاكَ صحة أو سقم القواعد والمناهج التفسيرية. لذلك يجب القيام بعدة خطوات في هذه النظرية:

أولًا: يجب القيام باستقراء كامل للخطوط والأركان الأصلية المساهِمة في فهم معنى النص خصوصًا مع وجود فاصل زمني كبير بين زمن صدور هذه النصوص وزمن تفسيرها (الزمن الحالي) يجعل ظروفَ فهم مراد الشارع صعبةً بعض الشيء؛ ومن أمثلة ذلك حالات الظهور

التكليفي واللغوي للرواية أو الآية، وتأثير الخلفية التاريخية والثقافية لصدور الرواية أو الآية وطريقة فهمها، ودرجة إسهام مذاق الشارع في فهم الرواية أو الآية، ومستوى مشاركة النظرة المنظومية للروايات والآيات في فهم رواية أو آية ما، ودرجة الاهتمام بالمقاصد الكلية للشريعة في استظهار الروايات والآيات، ومدى تدخّل العُرْف وسيرة العقلاء في فهم الرواية أو الآية، ومدى مدخلية حكم العقل في فهم رواية ما أو آية من الآيات، ودرجة تدخل الخصوصيات والأغراض الشخصية للشارع المقدس في بيان رواية أو آية ما، و... الخ.

ثانيًا: يتحتم اتضاح العلاقات والتأثيرات المتبادلة بين هذه الخطوط الكلية، كأن يتضح مثلًا أنه لو كان للنظرة المنظومية للمصادر والنصوص، ولفهم مذاق الشارع، ولتأثير السياق الداخلي والخارجي، ولحكم العقلين العملي والنظري، والنظرة الخاصة للمقاصد الكلية للشريعة، والنظرة الخاصة للعرف وسيرة العقلاء و... لو كان لها دورها ومدخّليتها في الفهم، فأيُّ هذه العوامل يجب أن يحدث أولًا وأيّها يجب أن يحدث ثانيًا؟ ونتيجة الدراسة في أيّها يجب أن توظَّفُ في الآخر، و... الخ؛ على سبيل المثال لو كانت الأمور المذكورة أعلاه ذات دور في فهم النص فيجب أن يتضح هل ينبغي الذهاب أولًا إلى فهم مذاق الشارع ونذهب بعد ذلك إلى استظهارٍ قائمٍ على أساس القواعد التكليفية أم بالعكس؟ بمعنى: يجب أن يتضح موقع ومكان كل واحد من هذه الخطوط الكلية؟

ثالثًا: في هذه المرحلة يجب تعيين حدود وثغور كل واحد من الخطوط الكلية التي تمَّ تبيينها في المرحلتين السابقتين، فيجب أن يتضح مثلًا ما هي حدود وثغور مذاق الشارع؟ وما هي أضلاع النظرة المنظومية للروايات والآيات؟ وما هي المقاصد الكلية للشريعة وما تأثيراتها على الفهم؟ ما هي حدود العرف وسيرة العقلاء ومدياتهما؟ وما مديات تأثير العقل في فهم الروايات وما شروطه؟ و... الخ.

رابعًا: بعد الفراغ من المرحلة الثالثة ينبغي اتضاح مناهج بحث كل واحد من الخطوط الكلية المذكورة، مثلًا لو كانت النظرة المنظومية للروايات والآيات مهمّة، فما المناهج التي ينبغي اعتمادها لفهمها وكيف يجب إشراكها في فهم رواية من الروايات؟ أو إذا كان العقل ذا دور وشأن في فهم الرواية ومديات تأثيره هي كذا وكذا، فبأيّ مناهج يمكن الوصول إلى هذا الهدف؟

طبعًـا لا تُنجزُ البحـوثُ التفصيلية عن المناهـج العقلية والجزئية الملحقـة بكل واحد من الخطـوط الكليـة المذكورة داخل نظرية فهم النص أو نظرية فهم مراد الشـارع، لكنها يجب أن تكون ذات صلة إجمالية بهذه النظرية.

على هذا الأساس، لو كان موقع المرحلة الأولى من المراحل الأربع المذكورة في صدر عملية التفسير، وكانت المرحلةُ الثانيةُ البحثَ في المناهج ذاتها، فيتمُّ في هذه المرحلة البحثُ حول عموم المناهج ومبرراتها وضرورة وجودها. ولهذا تسمّى هذه المرحلة مرحلةَ علم المناهج بمعنى دراسة فلسفة المناهج وضرورتها ولماذا هي واجبة، وليس سرد المناهج ذاتها وتعدادها. وكما يلاحظ فإن المراحل الثلاثة كلها تُعنى بالمناهج مع أن التنظير نفسه نوع من التفلسف.

على أن ماهية نظرية التفسير أو نظرية فهم النص أو نظرية فهم مراد الشارع تبتني بحد ذاتها على قبلية أساسية أخرى تتمثل في نوع المدرسة التفسيرية التي تنبثق نظرية فهم النص من تربتها. والقصد من المدرسة التفسيرية الإطار المرجعي الأصلي أو القبليات الأساسية التي ينبغي اتخاذ القرار بشـأنها قبل أيّ شيء. وهذه القبلية الأساسـية حول مقولة التفسير هي المباحث المتعلقة بمحورية المؤلف أو محورية المفسر أو محورية النص، وتشـمل مباحث منها الماهية الأنطولوجية للفهم والمعنى. في هذه المرحلة تتبين المدرسـة الكلية التفسـيرية أو الإطـار المرجعي الأصلي. الفرق بين هذه المرحلة والمرحلة السابقة هو أن سنخ المباحث المتعلقة بالإطار المرجعي والقبلية الأصلية كلها فلسفية وتُدرَس بنظرة أنطولوجية، لكن المباحث المتعلقة بنظرية فهم مراد الشارع أو نظرية فهم النص وهي نظرية داعمة للقواعد والمناهج التفسـيرية هي من سنخ علم المناهج وتأخـذ المباحث المتعلقة بالأطر المرجعية أو القبليات الأصلية كمفروضات مسـبقة لها. ولهذا تتقدم المرحلة الرابعة من حيث المرتبة على المراحل الثلاثة السابقة كلها.

على مسـتوى التسـمية، يعترف بعض المفكرين بأن مباحث المرحلة الثالثة هي من سـنخ النظريـة، ومع ذلك يطلقوا على مباحث المرحلة الرابعـة أو تعيين الإطار المرجعي أو القبليات الأصلية أيضًا اسـم نظرية الفهم أو نظرية التفسـير[1]، ولكن ينبغي التفطن إلى أن ماهية نظرية

---

١. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ٢١.

فهم النص في هذا التصور فلسفية تمامًا وتختلف عن ماهية نظرية فهم النص في المرحلة السابقة والتي كانت ماهية مناهجية تمامًا؛ هذا مع أن التنظير في كلا المرحلتين عمومًا نوع من التفلسف.

المختار والمتبنّى في دراستنا هذه من «نظرية فهم النص» هو نظرية فهم النص المتعلقة بالمرحلة الثالثة. لذلك عندما نقول إن دراستنا هذه تضطلع بالبحث في ركائز هذه النظرية فمن الطبيعي أن تخوض في مباحث المرحلة الرابعة المتقدمة من حيث المرتبة، ولن تخوض في تنقيح نظرية فهم النص ذاتها. والحقيقة أن دراستنا هذه ترنو إلى تعزيز الركائز الفلسفية لنظرية فهم مراد الشارع أو نظرية فهم النص عند الأصوليين الشيعة، وسنستعرض هذه النظرية ونجليها في دراسات لاحقة إن شاء الله.

كما لا بأس بالتنبه إلى نقطة أخرى هي أن نظرية فهم النص عند الهرمنيوطيقيين المناهجيين ومنهم شليرماخر هي نفسها الرأي المختار (النظرية المتبنّاة) في دراستنا هذه أي نظرية فهم النص بماهيتها المناهجية، لكن ما جاء في الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير بوصفه نظريةَ تفسيرٍ وما قدّمه بعض المفكرين الإسلاميين في الردّ على الهرمنيوطيقا الفلسفية ينتمي كله إلى المرحلة الرابعة أو نظرية فهم النص بماهيتها الفلسفية.

والنتيجة هي أننا نناقش في دراستنا هذه «ركائز» نظرية فهم النص في أصول الفقه، ومرادنا أولًا من نظرية فهم النص النظرية الداعمة للمناهج التفسيرية المطروحة في علم الأصول — والتي لم تُنقّح بعدُ من قبل علماء الأصول — وثانيًا مرادنا من ركائزها مباحث تتعلق بعموم الإطار المرجعي المختار من قبل الأصوليين مقابل الهرمنيوطيقا الفلسفية.

ح. الهرمنيوطيقا، والهرمنيوطيقا المنهجية، والهرمنيوطيقا المناهجية، والهرمنيوطيقا الفلسفية

شهدت مفردة الهرمنيوطيقا تطورات معنائية عديدة طوال تاريخها. شاعت هذه المفردة منذ عهد اليونان القديم، واختار أرسطو لفصلٍ من كتابه «الأرغنون» عنوان «پري هرمنياس»[١] أو «پاري إرمنياس» بمعنى «حول التفسير»؛ بيد أن إطلاقها على حقل علمي يتناول عملية التفسير (تجلّي في ذلك الزمن بوصفه فنّ التفسير) حَدَثَ في القرن السادس عشر، أي عندما وقف البروتستانتيون بوجه الكنيسة ونادوا بشعار أن الكتاب المقدس يفسِّر نفسَهُ[٢]، ولكي يستقلوا بأنفسهم عن تراث الكنيسة وتقاليدها في تفسير الكتاب المقدس توجّهوا نحو تدوين قواعد للتفسير. ولهذا السبب أساسًا يعتقد مفكرون كبار اختصوا في الهرمنيوطيقا أن الهرمنيوطيقا بوصفها فنّ التفسير وحقلًا من حقول العلم انبثقت من تفسير الكتاب المقدس، وربما كان أول عمل مهم من أعمالهم ولعله أعمق أعمالهم في هذا السياق كتاب «مفتاح الصحائف المقدّسة»[٣] الذي ألّفه فلاسيوس عام ١٥٦٧م[٤]. عَمَدَ فلاسيوس إلى تنظيم هذا الحقل من حقول العلم عن طريق المبدأ الوضعي القائل إن الفهم له اعتباره الكلّي وقواعده العقلائية. طبعًا ورد اسم الهرمنيوطيقا لأول مرة في القرن السابع عشر من قبل دانهاور في عنوان كتابه، غير أن كتاب فلاسيوس كان كلُّهُ حول هرمنيوطيقا.

أُطلقت الهرمنيوطيقا منذ ذلك العهد وإلى زمن شليرماخر في القرن التاسع عشر على مجموعة القواعد التفسيرية التي يمكن بها تفسير النص وفهم مراد القائل. وقد اقتصر الأمر في بدايته على الكتاب المقدس وتفسيره، لكنه امتد شيئًا فشيئًا ليشمل الحقول والمجالات الأخرى، فظهرت الهرمنيوطيقا الكلامية، والهرمنيوطيقا الأدبية، والهرمنيوطيقا الحقوقية القضائية، واتجهت تدريجيًا

---

1. Peri Hermeneias
2. Seebohm, Hermeneutics; Method and Methodology; p. 38.
3. Clavis Scripturae Sacrae

٤. دلتاي، دانش هرمنوتيک و مطالعه تاريخ، ص ٣٦٤.

منذ عهد مارتين كلادنيوس في القرن الثامن عشر نحو الشمولية والعموم وإمكانية الاستخدام لمعالجة كل نصّ مهما كان؛ بيد أن النقطة المهمة هي أن هويتها في هذه القرون الثلاثة كانت هذه المجموعة المؤلَّفة من قواعد التفسير. عُرفت الهرمنيوطيقا في ذلك العهد باسم «الهرمنيوطيقا المنهجية». وكان إشكالها آنذاك إنها مجرد مجموعة من القواعد التفسيرية موضَّبة بعضها إلى جوار بعض من دون أن تكون بمعيّتها نظرية داعمة لها تُعرَف باسم نظرية فهم النص. وقد عولج هذا النقص في القرن التاسع عشر من قبل شليرماخر وتم تقرير نظرية فهم النص بناءً على ركائزه الفلسفية الخاصة به. ومن هناك ارتقت الهرمنيوطيقا التي كانت حتى ذلك الحين فنّ تفسيرٍ إلى مرتبة علمِ تفسيرٍ، واتخذت في تلك الفترة عنوان «الهرمنيوطيقا المناهجية»[1]، إذ كان شليرماخر يعتقد أولًا: أن الاعتصام بتقاليد الكنيسة وآرائها في التفسير عملية خاطئة، وثانيًا: بمقدور العقل تعيين قواعد الفهم الصحيح، والسبيل الذي بوسعه قطعه بصورة صحيحة هو اتخاذ «منهج» صحيح، فالمنهج هو الذي يمكنه الحؤول دون سوء الفهم. والنتيجة هي أن العقل والمنهج هما السبيل الصحيح للفهم والحيلولة دون سوء الفهم؛ لذلك ركّز شليرماخر اهتمامه على معرفة المنهج معرفة عقلية، لذلك أفضت الهرمنيوطيقا عنده بدل الهرمنيوطيقا المنهجية التي تكتفي بعرض المناهج التفسيرية واستعمالها إلى معرفة المناهج ودراستها دراسة علمية، لذلك أطلق عليها اسم الهرمنيوطيقا المناهجية[2].

وكان القاسم المشترك بين الهرمنيوطيقا المنهجية والهرمنيوطيقا المناهجية أنَّ كلاهما ركّز على منهج الفهم ولم يأبه للبحث في ماهية الفهم والتعاطي معه فلسفيًا. فكانت النتيجة أن اعتبروا النصَّ بغضّ النظر عن القارئ ذا معنى في داخل ذاته وذهبوا إلى أن القارئ يحاول الوصول إلى ذلك المعنى؛ وهكذا فالنصّ من حيث المعنى متعيَّن محدَّد المعنى وليس سيّالَ المعنى.

وفي مقابل هذين السنخين من الهرمنيوطيقا ظهرت في القرن العشرين وبظهور مارتين هايدغر وهانز جورج غادامير هرمنيوطيقا ليس لها ماهية مناهجية ولا تتبنى تلك القبليات، بل

1. Seebohm, Hermeneutics. Method and Methodology, p. 6.

2. Ibid, pp. 53-54.

ترى أن مجال دراساتها هو أساسًا قبليات كانت تعد إلى ذلك الحين مفروغًا منها. وهكذا أضحت ماهية هذه الهرمنيوطيقا ماهية فلسفية، ولذلك سمّيت «الهرمنيوطيقا الفلسفية»، لأنها درست قضية الفهم من زاوية فلسفية؛ وتسرّبت لاحقًا نتائج هذه البحوث الفلسفية إلى مضمار المنهج فاستُلت منها نتائج منهجية. وسنشير في الفصل الأول إلى الأبعاد المختلفة لهذه الهرمنيوطيقا.

الفصل الأول
الإطار الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية

لمعرفة ونقد مباحث من الهرمنيوطيقا الفلسفية تُعنى بركائز نظرية فهم مراد الشارع عند الأصوليين وتؤدي إلى تغييراتٍ أساسية في نظرية فهم النص لدى الأصوليين، لا مناص من معرفة المنظومة الفكرية للهرمنيوطيقا الفلسفية، والتَّعرُّف تبعًا لذلك على الركائز المذكورة. ولهذا نحاول في هذا الفصل التعرف على الجهاز الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية، مسلطين الضوء على الأفكار الفلسفية لمارتين هايدغر أولًا ومن ثم على الأفكار الهرمنيوطيقية لهانز جورج غادامير.

المقال الأول
أفكار هايدغر أسسًا للهرمنيوطيقا الفلسفية

التحـق مارتين هايدغـر عام ١٩٠٩م بجامعـة فرايبورغ وبدأ دراسـته الأكاديمية في فرع اللاهوت. تعرف هناك منذ الفصل الأول على كتاب «بحوث منطقية»[1] لأدموند هوسـيرل[2]، وشـارك بعد مدة في صفوفه ليكون تلميذه رسـميًا. ترك كتاب «بحوث منطقية» الذي يشرح الأضلاع والجوانب المختلفة لمدرسـة الظاهريات (الفينومينولوجيا) تأثيرات بالغة على أفكار هايدغر[3]، فهو الذي أرشده إلى منهجه في بحوثه اللاحقة. طبعًا أدخل هايدغر بعد ذلك تغييرات كثيرة على ظاهريات هوسـيرل واعتمد هذه الظاهريات المعدَّلة كنهج أساسي في دراساته، لكنه حافظ مع ذلك على الاتجاهات والمناهج العامّة لهذه المدرسة وبقي وفيًا لها إلى آخر حياته.

كما ترك تعرف هايدغر على هوسـيرل تأثيرًا عميقًا آخـر في هايدغر لأنه تعرف عن طريق هوسـيرل على أستاذ هوسيرل فرانتس برنتانو[4] فاطلع بذلك على رسالته حول «المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو[5]». كان برنتانو ذا معرفة جيدة بالفلسفة اليونانية وخصوصًا فلسفة أرسطو، كما كان على معرفة بالفلسفة الإسلامية. وقد عالج في رسالته هذه قضية «الوجود» أو «الكينونة» ومعانيه عند أرسطو. عندما قرأ هايدغر هذه الرسالة تفطّن إلى السؤال: ما هو حقًا معنى الوجود بما هو وجود؟ أو الوجود المطلق؟ وما هي طريقة فهمه؟[6] وهو سـؤال كان قد نُسِـخَ واندثر في الأوسـاط العلمية الألمانية منذ سـنين، واعتُبِرَ الخوضُ فيه بمعنى العودة إلى بدايات الفلسـفة الغربية وإحياء البراهين والأدلة اليونانية المنسية حول الوجود. اكتسب هذا السؤال من الأهمية

1. *Logical Investigations*
2. Edmund Husserl (1859-1938)
3. Heidegger, On Time and Being, p. 78.
4. Franz Brentano (1838-1917)
5. *on the Several Senses of Being in Aristotle*
6. Ibid, p. 74.

والخطر عند هايدغر ما جعله يقلب نظام تفكيره رأسًـا على عقب ويغيِّر مسـاره العلمي تغييرًا أساسـيًا. لذلك ترك فرع اللاهوت نهائيًا بعد أن أمضى فيه أربعة فصول دراسـية والتحق بفرع الفلسفة (علم الوجود)[1]، وكان يوظِّف كلَّ ما يكسبه من علوم للإجابة عن ذلك السؤال. على سـبيل المثال اعتنى هايدغر بالمنطق أيضًا لكنه لم يدرس المنطق من أجل المنطق إنما درسـه بحثًا عن تضامن المنطق مع علم الوجود، أو ببيان أدق التحقيق في الأساس الأنطولوجي للمنطق[2]. وهكذا سرعان ما تنبه هايدغر إلى أن طريقه يختلف عن طريق هوسيرل وأن أفكار هوسيرل لا تلائم الطريق الذي يسـير هو فيه على الإطلاق[3]، فمع أن هوسيرل أسّس الظاهريات بمعناها الجديد لكنه لم يستطع تجاوز حدود الماهية والانتقال إلى ساحة الوجود، لأن كل تركيز هوسيرل انصب على معرفة ماهية الأشـياء، وكان يعتبر الحقيقة كلها هذه الماهية التي تتكشف للإنسان؛ أمّا سؤال هايدغر فلم تكن له من الأساس صلته بالماهية بل كان يرتبط بالوجود تمامًا.

طبعًـا لم يؤد إعراض هايدغر عن أفكار هوسـيرل إلى إعراضه عن الظاهريات برمّتها لأنه كان يعتقد أن الظاهريات هي المنهج الوحيد المفيد لمعرفة الوجود[4]، ومتى ما طُرح السؤال عن الوجود أمامه كان أسلوب تعاطيه معه أسلوبًا ظاهرياتيًا[5]. في رسالته التي كتبها إلى بول ناپورت عـام ١٩١٧م أوضح هايدغر أنه كلما طالع حول ظاهريات هوسـيرل أكثر اكتشـف صحّتها وفائدتها لعلم الوجود أكثر[6]؛ وفي المقدمة التي كتبها لكتاب ريتشاردسـون بعنوان «هايدغر إلى الفكر عن طريق الظاهريات[7]» عام ١٩٦٢ – في أخريات أيامه – قال إن الظاهريات هي المنهج المقبول الوحيد في الفلسـفة للوصول إلى غايات الفلسفة[8]. ويصرِّح في هذه المقدمة بأنه لا يزال

1. Ibid, p. 75.

٢. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٢٤٨.

3. Heidegger, On Time and Being, p. 75.

4. Schmidt, Understanding Hermeneutics, pp. 56-58.

5. Heidegger Being and Time; p. 50.

٦. بابك أحمدي، نقلًا عن «هايدگر و پرسش بنيادين»، ص ١٦٣.

7. Richardson, Heidegger; Through Phenomenology to Thought

8. Ibid, p. xiv.

وفيًا لمبدأ الظاهريات بل ازداد تبعيةً له أكثر مما كان عليه في الماضي[١].

وفاء هايدغر لظاهريات هوسـيرل لا يرتبط طبعًا إلّا بخطوطها الكلية وتوجّهاتها العامة، وكما سـنبين في تتمة البحث ظاهريات هايدغر مختلفة تمامًـا من حيث المضمون عن ظاهريات هوسـيرل، فظاهريات هوسيرل ذات محورية ماهوية بينما ظاهريات هايدغر وجودية بالكامل. ولذلك يشـير هايدغر إلى أن أهم ما تعلّمه من ظاهريات هوسـيرل ليس سوى «النظر بمنهج ظاهرياتي» و«النظـرة الظاهرياتية»[٢] وليس مباحث الظاهريـات وقضاياها التي انتظمت على أسـاس معرفة ماهية الأشـياء وحسـب. وحيث إن النظر بهذه الطريقة بلور نفسه في الخطوط العامـة للظاهريات، أوجـد هايدغر بتبنّيه إيّاهـا تغييرات أنطولوجيـة في مضمون ظاهريات هوسيرل، وأرسى بذلك دعائم ظاهرياته الوجودية. من هنا كانت المعرفة الصحيحة للخطوط العامـة لظاهريات هايدغر الوجودية والتـي تمثل منهجه الأصلي في بحوثـه وتحقيقاته منوطةً بمعرفة الخطوط العامة لظاهريات هوسـيرل. هذا مع أن حقيقة ظاهريات هوسيرل بدورها لا تتضح إلّا عندما نفهم من أجل الإجابة عن أيّة حاجة تمَّ تصميم الظاهريات؟ وهل لا تزال هذه الحاجة قائمةً عند هايدغر أيضًا؟ وسنقوم في تتمة البحث بتعريف الظاهريات وشرحها بتفصيل أكبر، ولكن من الضروري قبل ذلك الإدلاء بإيضاحات حول السؤال الأساسي لهايدغر ومسار تطوراته الفكرية في الإجابة عن هذا السؤال؛ إذ مع أن جميع بحوث هايدغر إلى آخر حياته صُبّت في الإجابة عن هذا السؤال إلّا أن أفكاره في هذا المسار شهدت تطورات كثيرة، وتقديم عرض عام لهذه التطورات يساعد القارئ مساعدةً كبيرةً في معرفة أفكاره على مدى الأطوار المختلفة.

---

1. Ibid.
2. Heidegger, On Time and being, p. 78.

المبحث الأول: المسألة الأساسية عند هايدغر في تطوراته الفكرية

المرحلة الأولى: إعراضه عن الميتافيزيقا وتأسيسه علم وجود (أنطولوجيا) أساسي

أشرنا إلى أن السؤال الأساسي الدائم لهايدغر هو معرفة معنى الوجود المطلق وطريقة أو أسلوب إدراك حقيقته. ومن الطبيعي أن تُتابع الإجابة عن هذا السؤال في الفلسفة، ولهذا السبب ترك هايدغر فرع اللاهوت قبل أن ينتهي منه والتحق بفرع الفلسفة. ولكن كان ثمة في الإجابة عن هذا السؤال نقص ما في إطار الفلسفة الدارجة آنذاك، سرعان ما أفصح عن نفسه لهايدغر فجعله يُعرِض عن الفلسفة أيضًا كأداة لإنجاز مشروعه ويختار طريقًا متفاوتًا للوصول إلى الجواب الذي يبحث عنه، فالفلسفة التي كان يتعامل معها هي «الميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» الدارجة المصطلح عليها التي موضوعها «الموجود» وليس «الوجود»، لذلك يجري الحديث في كل تلك الفلسفة عن العوارض الذاتية لـ «الموجود» وليس عن العوارض الذاتية لـ «الوجود»، ولهذا السبب لم تكن مباحث الميتافيزيقا مناسبةً لسؤال هايدغر الأصلي، فسؤاله الأصلي كان عن الوجود لا عن الموجود. حتى حينما كانت الميتافيزيقا تتحدث عن الله لم تكن تتحدث عنه كوجود محض، بل تعتبره موجودًا إلى جانب سائر الموجودات، فرقه الوحيد عنها أنه خالقها وجميع الموجودات مخلوقاته[1]. طبعًا الوجود عند هايدغر ليس اللهَ ولا أساسَ العالم، بل هو أسبق حتى من ذلك. على كل حال وبعيدًا عن صحة أو سقم تصورات هايدغر للوجود (الكينونة)، لم يكن التركيز على الوجود إطلاقًا من اهتمامات الميتافيزيقا التي لم تميِّز أبدًا بنحو جاد بين الموجود والوجود؛ وحتى عندما يطرح فيها السؤال عن الوجود أحيانًا فلم يكن ذلك يتجاوز أيضًا موجودية الموجودات[2]. ولهذا السبب لم تتجاوز مديات بحوث الميتافيزيقا حدود الماهيات ولم تدخل حيّز الوجود ومملكته. ومن هنا يرى هايدغر أن الميتافيزيقا عمومًا لا تنطوي على إمكانية الإجابة عن السؤال حول الوجود، وأن هذا العلم لم يصل أساسًا إلى مرحلة

---

١. من اللازم التنبه إلى نقطة مهمة هي أنّ الوجود من وجهة نظر هايدغر ليس هو نفسه إله العالم.

٢. پروتي، پرسش از خدا در تفكر مارتين هيدگر، ص ٧٣.

الوجود. كان هايدغر يعتقد أن الميتافيزيقا لا تتناول سوى شأن واحد من شؤون الوجود هو ظهور الوجود في الموجودات، لكنها لا تفكر أبدًا في المصدر الخفي للموجودات التي تنسب هذه الظهورات إليه[١].

وهكذا، مع أن هايدغر كان يرى الميتافيزيقا نافعةً ومثمرةً في موضعها لكنه تجاوزها وعمل على تأسيس علم لا يتناول إلّا الوجود ويبحث في عوارضه الذاتية، وقد أطلق على هذا العلم الجديد اسم «علم الوجود الأساسي» أو الأنطولوجيا الأساسية[٢]، وهو متقدم بمرحلة على علم الوجود الدارج أو الفلسفة الشائعة، والسبب في ذلك أن موضوعه الوجودُ بما هو وجود وليس الموجود بما هو موجود، لذلك فهو يتناول أساس الموجودات وأصلها، ألا وهو الوجود، فالموجود معناه «ذاتٌ ثَبُتَ لها الوجودُ»، ولذلك ينبغي أن يكون هناك قَبْلَ تَحَقُّقِهِ وجودٌ لينوجَدَ الموجودُ عبر التلبُّس بذلك الوجود. وبناءً على هذا سيكون العلم الذي يبحث العوارض الذاتية لـ «الوجود بما هو وجود» متقدِّمًا على العلم الذي يَدرس العوارضَ الذاتية لـ «الموجود بما هو موجود».

كان إعراض هايدغر عن الميتافيزيقا إلى درجة أنه لم يكن يرضى أن يسمّوه «فيلسوفًا»! وكان يسمّي نفسه «مفكّرًا»[٣]؛ إذ في تلك الآونة كانوا يطلقون صفة الفيلسوف على العالِم بالميتافيزيقا. بل لقد حاول حتى أن لا يستقي من الأدبيات العلمية الشائعة في الميتافيزيقا، وأن يبدع أدبيات جديدةً لأنه اعتبر تلك المفاهيم قاطعةَ طريقٍ بشكل من الأشكال، وكان يقول إن استعمال تلك الأدبيات يسوق الذهن لاشعوريًا نحو المفاهيم الماهوية وليس نحو المفاهيم الوجودية؛ لذلك لم يستخدم مصطلحات الذاتي والعرضي، والعرض الخاص، والعرض العام، و... وغيرها من المفاهيم الميتافيزيقية؛ فعلى سبيل المثال لم يستخدم لتوصيف الإنسان عبارة الحيوان الناطق بل بادر إلى إبداع مفردة جديدة سنشير لها قادمًا.

---

١. م ن، ص ٧٣-٧٤.

2. Fundamental Ontology

٣. پروتي، پرسش از خدا در تفكر مارتين هيدگر، ص ١٠٦.

المرحلة الثانية: إرساء علم الوجود الأساسي على أساس الدازاين (الآنية)

بعد أن تجاوز هايدغر الميتافيزيقا ولم يعتبرها مناسبةً للإجابة عن سؤاله الأهم، واعتزم تأسيس علم ليس له من موضوع بحث سوى الوجود، فبادر بذلك إلى تأسيس علم وجود أساسي، كان من الطبيعي أن يحدِّد مثودلوجياه (علم مناهجه) ونطقة انطلاق دراساته الأنطولوجية في هذه الفلسفة الجديدة؛ وفي الحالتين كان يجب أن لا يستخدم أساليب معروفة دارجة لها على العموم طابع ميتافيزيقي وتنحاز لأصالة الماهية، بل كان يجب أن يتصرف بطريقة وجودية تمامًا. لذلك كان يتعين عليه أن لا يقترح منهجًا يريد أن يصل إلى الوجود عن طريق المفاهيم أيضًا، إنما كان يجب عليه أن يحدد منهجًا يستغني عن وساطة المفاهيم، لأن منهج استخدام المفاهيم هو المنهج الدارج في الميتافيزيقا والذي يأخذ بيد الإنسان في نهاية المطاف نحو إدراكٍ لمفهوم الوجود وليس إلى الوجود ذاته. وعليه، أعلنَ أن منهج علم الوجود الأساسي هو الظاهريات، والذي سنسلط الأضواء عليه تاليًا، واعتبر أن نقطة بدايته هو «الإنسان». وكان السبب في اختيار مثل هذا المنطلق (أو نقطة البدء) أولًا: إنّ من أوصاف الوجود الذاتية معيّته للإنسان، وهذا هو الحال أيضًا بالنسبة لسائر الموجودات، وثانيًا: يتوفر للإنسان إمكانُ حصول المعرفة الحضورية بالوجود عن طريق هذه المعيّة[1]، وثالثًا: يمتلك الإنسان القدرة على تفعيل مثل هذا الإمكان

١. لا بد من التدقيق في أن هايدغر لم يستخدم مصطلحي العلم الحصولي والعلم الحضوري، فهما مصطلحان ابتدعا في الفلسفة الإسلامية، لكن أقرب وأفضل تعبير لترجمة آرائه في إدراك الوجود ومعرفته المباشرة دون وسائط هو هذا المصطلح الإسلامي: العلم الحضوري، والذي اعتمده شرّاح هايدغر ومترجموه إلى الفارسية. على سبيل المثال يستعين الباحث جمادي مترجم كتب «وجود و زمان» (الوجود والزمان)، و متافيزيک چيست؟» (ما الميتافيزيقا؟)، و«ما الذي يسمّونه التفكير؟» لهايدغر، ومؤلف كتاب «زمينه و زمانه پديدارشناسى.. دراسة في سيرتي هوسيرل وهايدغر وأفكارهما» بهذه المفردات. يقول جمادي في إيضاحه ماهية الفهم عند هايدغر إن الفهم عند هايدغر ليس إطلاقًا بمعنى الإدراك النظري والمفاهيمي. ففهم الوجود من وجهة نظره والذي يبدأ من فهم وجود الموجودات المحدودة يبدأ غامضًا مضبّبًا لكنه يتجه تدريجيًا نحو الشفافية والوضوح. والكلمة التي يستخدمها في هذا الخصوص هي «Durchsichtigkeit» التي تعني في الأصل النظر للماوراء أو النظر من خلال شيء أو عبره. و«Durchsichtig» هي صفة هذه المفردة وتعني الشفاف. ليس «أنْ يصبحَ الشيءُ شفافًا» عند هايدغر بمعنى الاتضاح أو التوضُّح المفهومي، بل هو انكشاف حضوري من خلال شيء أو عبر شيء كأن يكون انكشاف مقومات الإنسان أو الدازاين من خلال

بينما لا تمتلك سائر الموجودات مثل هذه الإمكانية والقدرة. أضف إلى ذلك أنه حتى لو توفرت في الموجودات الأخرى مثل هذه الإمكانية فإنها لن تنفع هايدغر في مهمته، لأنه يرنو إلى معرفة حضورية لنفسه بالوجود المطلق لا أنه يروم دراسة شروط حصول المعرفة الحضورية بالوجود لدى موجودات أخرى، فالمعرفة الحضورية تحصل عندما يحضر المعلوم لدى العالِم من دون أية وسـائط، ولذا ينبغي لكي تحصل مثل هذه المعرفة أنْ يحضر الوجـودُ لديه هو ذاته، وعنده هو ذاتـه، وليس عند الآخرين. هذا إضافةً إلى أن هايدغر كان يقول إن هذه الإمكانية لا تتوفر إلّا للإنسان. وكان يعتقد أن هذه الخاصية متوفرة لدى الإنسان بسبب وجود خصوصية في الإنسان يسمّيها «إغزيستانس» (الوجود)، وستأتي لاحقًا إيضاحات كافية في هذا الشأن.

وهكذا، اتجه علمُ الوجود الأسـاسي لدى هايدغر صوبَ علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) فأضحـى التركيز على الإنسـان وتحليل بناه الوجودية الدالَّ المركزي لعلم الوجود الأسـاسي. ولأنّ هايدغر لم يشـأ اسـتخدام الأدبيات الميتافيزيقية فقد غيّر اسم الإنسان أيضًا وأطلق عليه

الوجـود- في- العـالم (راجع: جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسـی، ص ٤٦١-٤٦٢). ويقول في موضع آخر إن الفهم والتفسـير عند هايدغر ليس إطلاقًا تلقٍّ من سـنخ العلم الحصولي يبتني على المنطق الصوري، ولو أردنا التوفر على إدراك صحيح لمضامين هايدغر فيجب أن نسـتبعد كل أنواع التلقّي التي من سـنخ العلم الحصولي (راجع: م ن، صص ٤٦٣ و ٤٦٥). واستعمل أحمد فرديد أيضًا هذه المفردة لتوضيح أفكار هايدغر. خصوصًا إذا دققنا في أن منهج هايدغر في علم الوجود الأسـاسي هو الظاهريات، ودعوى القائلين بالظاهريات هي أن الأشـياء تحضر لدى الفرد وتتحد معه كما هي وكما توجد. لذلك مع أننا نستعمل في دراستنا هذه مفردتي العلم الحصولي والعلم الحضوري، لكننا نعلم أن هايدغر لم يسـتعمل مفردة العلم الحضوري على هذا النحو، غير أنه اقتباس من الفلسفة الإسلامية كي نتبين بصورة أفضل عدم وساطة المفهوم في معرفة الوجود عند هايدغر. والحقيقة هي أن الثنائية التي استعملها هايدغر هي ثنائية الإدراك المفهومي (Conceptual) والإدراك غير المفهومي (Non-conceptual)، والإدراك غير المفهومي عنده هو الإدراك الظاهرياتي (Phenomeneal)، وهو إدراك ما قبل المفهومي وما قبل التأمّلي. وكأنّ الإدراك الظاهرياتي في هذه الثنائية هو نفسه الإدراك الحضوري مع وجود فارق دقيق بينهما، وهو أن الإدراك الحضوري حسب تصور الفلاسفة المسلمين إدراك يحضر فيه المعلوم عند العالم من دون أية وسائط، أمّا في الإدراك الظاهرياتي فيبقى الحسُّ واسطةً مع أن الحس هنا أداة لانفتاح الفرد على الشيء، وهذا الانفتاح هو سبب ظهور تلك الظاهرة في الفرد. لذلك يُستعان بتعبير العلم الحضوري لإيصال مراد هايدغر بقليل من التسامح.

اسم الدازاين[١] لأسباب سنأتي على ذكرها. وعلى هذا الأساس كتب كتابه «وجود و زمان» (الوجود والزمان)[٢] وهو أول محاولة له لمعرفة الوجود المطلق ونشره سنة ١٩٢٧م. حاول هايدغر في كتابه التأشير على طريق معرفة الوجود ومعناه بمحورية الدازاين (الآنية). وكانت الظاهريات منهجه في هذا الكتاب، لذلك سعى فيه إلى تحليل الأبعاد المختلفة لبنية الإنسان بمنهج ظاهرياتي، وتوفير أرضية معرفة الوجود المطلق من هذه الزاوية. طبعًا بقي مشروع هايدغر في «وجود و زمان» (الوجود والزمان) غير مكتمل، وبعد أن قدّم تحليلًا جديدًا للإنسان لم يستطع إيضاح كيف يمكن الوصول عن هذا الطريق إلى الوجود المطلق. ومع أنه أراد في كتابه نبذَ الأدبيات الميتافيزيقية لكنه لم يفلح في ذلك مائة بالمائة.

المرحلة الثالثة: تجاوز محورية الدازاين والإعراض التام عن الأدبيات الميتافيزيقية

بعد صدور كتاب «وجود و زمان» (الوجود والزمان) طرأت تغيرات عميقة في أفكار هايدغر، لأنه تنبه إلى نقطتين أساسيتين، حيث اكتشف أولًا أن الوجود المطلق أبعد من أن يحتاج إلى الدازاين من أجل أن يتجلّى ويُعرف، إنما بوسعه أن يعبِّر عن نفسه ويتجلّى في أشياء أخرى. لذلك إذا كان الدازاين وأضلاعه المختلفة هي المهمة في المرحلة السابقة ففي هذه المرحلة يتركز الاهتمام على «الوجود» ذاته بدل الدازاين، وعليه لأجل أن يبرز مترجمو كتب هايدغر إلى الإنجليزية هذا التغيير راحوا يكتبون مفردة الوجود في هذه المرحلة مبتدئين بحرف كبير (Be-ing) بينما كانوا يكتبونها قبل ذلك مبتدئينها بحرف صغير (Being). في هذه المرحلة بدل أن يحلل هايدغر الأبعاد الوجودية للدازاين دعا الجميع إلى «الإصغاء لنداء الوجود ذاته» في الموجودات المختلفة. في هذه المرحلة قال هايدغر بدايةً إن «الوجود المطلق» يُظهِر نفسه في «العمل الفني» أيضًا فضلًا عن إظهاره نفسه في الإنسان. ثم قال إن الوجود يُظهِر نفسه في كل «شيء»[٣]، وهذا

---

١. يسمّي هايدغر الإنسانَ في علم الوجود الأساسي عنده بـ«الدازاين». وستأتي إيضاحات كافية حول دواعي هذه التسمية.

2. Being and Time

٣. م ن، ص ١١٧.

الظهور والاستعراض مختلف من حقبة تاريخية إلى أخرى. وقال أخيرًا إن «اللغة» هي بيت «الوجود» الأصلي، وأن الوجود يتجلّى للإنسان عن طريق اللغة. تغييرات المواقف هذه كانت كلها بسبب أنه وجد جواب سؤاله الأساسي في الإنسان أحيانًا، وفي العمل الفني أحيانًا، وفي الشيء أحيانًا، وفي اللغة أحيانًا، لا أنه تخلّى في هذا المسار عن سؤاله الأساسي وصار يهتم بقضية أخرى. والحقيقة هي أن مسيرة هايدغر من الدازاين إلى اللغة تدل على محطات في وسط الطريق تتخلل حركته السائرة قدمًا للوصول إلى إجابة عن سؤاله الأساسي.

ثانيًا: تنبّه هايدغر إلى أن اللغة والآداب والإطار المفهومي للميتافيزيقا هي أمور تمثل عمومًا قُطّاعَ طرقٍ وعقباتٍ بالنسبة له في مسيرته؛ فاللغة في رأيه شيء يفكّر الدازاين فيه ومن دون اللغة لن يكون الإنسان قادرًا على التفكير أساسًا؛ ولذلك إنْ لم تكن اللغة لم يكن فهمُ معنى الوجود متاحًا. وبسبب أن هيمنة الأدبيات الميتافيزيقية الدائرة حول محور موجودية الموجودات وليس وجودها، من الشدة والوطأة على الأذهان بحيث يعيد استخدامُها إلى الذهن المفاهيمَ الميتافيزيقية أيضًا، وهو ما يؤدي إلى استمرار إخفاق علم الوجود وليس علم الموجود، وإلى عدم تكشّف حقيقة الوجود بل بقائها مستترةً، لذلك ينبغي التخلّي عنها هي الأخرى وغسل اليدين منها وتشييد منظومة أو جهاز مفردات ومفاهيم جديد. فالوجود على كل حال ليس شيئًا يمكن أن يُصَبَّ في قالب المفاهيم الماهوية والميتافيزيقية، بل ينبغي أولًا وبالذات إدراكه بشكل عيني ووجودي ثم التعبير عنه بمنظومة مفاهيمية متناسبة معه. وهذا ما أدى إلى أن لا يستخدم هايدغر من بعد كتابه «وجود و زمان» (الوجود والزمان) أدبياتٍ ميتافيزيقية مع أن هذا المنحى كان قد بدأ إلى حد ما من كتاب «وجود و زمان» (الوجود والزمان) نفسه[1]. ولهذا يسمّي الخبراء

١. حيث إن علم الوجود عند هايدغر أيضًا لا يتم عن طريق ماورائي وبعيد عن متناول اليد، بل يَبحث عن الوجود في هذه الحياة الجارية للدازاين وفي مواقفه ومعاملاته اليومية مع الموجودات، لذلك فالمصطلحات التي يضعها هي أيضًا على هذا النحو والطريقة. لذا كانت المصطلحات التي أبدعها بسيطة جدًا وفي متناول اليد وقريبة من لغة الحوار المألوفة. وحيث إن مثل هذا الشيء ليست له سوابق تذكر في الأدبيات العلمية لذا بدت هذه المفاهيم في بداية أمرها غريبة جدًا وغير مقبولة وبالتالي غير مفهومة. والحال أن هايدغر أراد تبيين هذا الوضع الجاري للدازاين في تعاطيه مع الوجود والموجودات بهذه العبارات الاستعمالية البسيطة. يقول إننا من أجل التطرق للوجود تعوزنا المفردات وكذلك القواعد

بفكر هايدغر هذه الدورة دورة تجاوز الميتافيزيقا أو تجاوز ما بعد الطبيعة[١]. وضمن هذا السياق نشاهد أن هايدغر نفسه يصرِّح أنه توقف عن كتابة تتمة لكتاب «وجود و زمان» (الوجود والزمان) لأن دورته قد انتهت. يقول:

لقد تركتُ الرؤية السابقة لا بسبب تبديلها برؤية أخرى، بل لأنها كان مجرد محطة فرعية في وسط الطريق. الطريق هو العنصر الباقي في التفكير[٢]. [٣].

ويقول في كتاب «رسالة حول الأومانية [النزعة الإنسانية]»:

تَوَقَّفَت كتابةُ «وجود و زمان» (الوجود والزمان) لأن التفكير في البيان المناسب والجدير لهذه الاستدارة والتحول قد أخفق، ولم تحقق الاستعانةُ بلغة الميتافيزيقا نجاحًا يذكر[٤].

يسمّي الخبراء بفكر هايدغر الدورة السابقة لهذه المرحلة دورةَ «هايدغر السابق» أو «هيدغر المتقدم» ويسمون الدورة اللاحقة لها باسم «هايدغر اللاحق» أو «هيدغر المتأخّر». تبدأ هذه المرحلة من أواسط عقد الثلاثينيات من القرن العشرين للميلاد وتتجلّى بالأعمال والكتب التي نشرت له ما بين ١٩٣٦ و ١٩٤٦م.

اللغوية المناسبة (هايدغر، الوجود والزمان، ص ١٤٢)، لذلك نراه يبادر إلى وضع المصطلحات والبنى.

١. پروتي، پرسش از خدا در تفكر مارتين هيدگر، ص ٤٥.

٢. ما يقصده هايدغر من التفكير (التفكّر) تصوّرٌ خاص ينبغي فيه النظر إلى المعنى الاصطلاحي الذي يقصده. يعتقد هايدغر أن التفكير المطروح في المنطق هو نفسه التفكير الذي ينفع في الميتافيزيقا، وهو نوع من التفكير الحصولي. لذا فهذا اللون من تصور التفكير لا يناسب أساسًا علمَ الوجود الأساسي الذي يهتم بالإدراك الحضوري للوجود. لذلك يستعمل هايدغر هذه الكلمة بمعنى آخر يناسب علم الوجود الذي يقصده. المرادُ من مفردة «التفكير» الفهمُ الوجوديُّ للوجود (سنتحدث في مقالات آتية عن الفهم الوجودي). لذا أينما تحدث هايدغر عن التفكير فهو يقصد سياقًا غير ميتافيزيقي. يقول في كتاب «رسالة حول الأومانية» *(Letter on Humanism)*: «التفكير.. يضع نفسه في خدمة الوجود ليتحدث عن حقيقة الوجود. وبالتفكير تتحقق هذه التبعية. التفكير هو التزامٌ بالوجود من أجل الوجود» (Heidegger, Letter on Humanism, p. 271).

3. Heidegger, On the Way to Language, p. 12.

4. Heidegger; Letter on Humanism; p. 231.

المبحث الثاني: الظاهريات.. منهج علم الوجود الأساسي

١. الغاية الرئيسة من تأسيس الظاهريات

من أجل فهــم دقيق للظاهريات يجب أن نعلم أولًا: للإجابة عن أيّ سـؤال تمَّ تصميمها وإطلاقها؟ وهل هذه الحاجة محسوسـة عنـد هايدغر أيضًا؟ للإجابة عن هذا السـؤال ينبغي العودة إلى المناخ الفكري لذلك الزمان وما اعتور الفلسفة آنذاك من أزمات.

بعـد ديكارت وتبعًـا للميتافيزيقا الأفلاطونية والأرسـطية، اعتُبر الإنسـانُ فاعلَ المعرفة (السـوجة/ السوبجكتيف) وباقي الأشياء والأمور متعلق المعرفة (الأوبجة/ الأوبجكتيف). وكان التصور السائد عن الإنسان أنه موجود قادر على الإدراك وعلى معرفة باقي الموجودات، ويمكن لباقي الموجودات أن تقع ضمن دائرة علمه فتكون معلومةً من قبله. وعلى هذا الأساس كانت أهم قضايا علم المعرفة هي تَطابُقُ المدرِك (المعلوم بالذات للإنسان) مع المدرَك أو متعلَّق المعرفة (المعلوم بالعرض للإنسـان). هذه هي المسـألة التي شـغلت أذهان كثير من الفلاسفة وظهرت نظريات عديدة لمعالجتها والإجابة عنها. طبعًا أثارت التصورات الميتافيزيقية الدارجة آنذاك هذه المسـألة كثيرًا ووفرت لها البنى التحتية الأصلية، فالميتافيزيقا ترى أن حقيقة الأشياء هي ماهيتها، وتعتقد من جهة أخرى أن الإنسان قادر على معرفة هذه الماهيات بمساعيه العقلية، وبوسـاطة المفاهيم، وعن طريق العلم الحصولي. لقد قامت هذه التعليمة تقريبًا على الفرز بين فاعل المعرفة ومتعلق المعرفة، وهذا الفرز مودع فيها بشـكل قبلي أسـاسي وكمبدأ مفروغ منه. وعلى هذا الأسـاس تحضر الموجـودات في ذهن الإنسـان بلبوس المفاهيم وتكـون موضوعًا للمعرفة على شـكل/ وفي قالب مقولةٍ معينة. وقد كانت هـذه القبلية هي التي أكدت الحاجةَ إلى المنطق أساسًـا، ولهذا دوّنَ أرسطو مجموعة من القضايا المترابطة بعضها ببعض بهدف تنظيم الأفكار والتفكرات الحصولية ليمكنه الحصول على مقولات جديدة من القضايا السابقة بنحو صحيـح؛ فعلم المنطق يصنِّف الموجودات على شـكل مفاهيم معروفـة ومعينة، وهذا ما يجعل الإنسان بوصفه فاعلَ معرفةٍ قادرًا على العلم بتلك الأشياء واكتساب معرفة صحيحة بها.

مضافًا إلى ذلك، انطلقت في أواخر القرن التاسع عشر نتيجة آراء هيوم والوضعيين هجماتٌ اعتبرت الفلسفة علمًا وهميًا غير حقيقي، وكان على الفلاسفة أن يوفّروا نقطة توكّؤ واستناد قوية للفلسفة ليمكنهم الخلاص من هذه الأزمة وتمتين أسس الفلسفة.

وفي ذلك الخضم ولدت الظاهريات على يد هوسيرل وكان السبب في ظهورها التغلّب على هاتين المعضلتين[١] . والحقيقة هي أن هوسيرل أراد بتأسيسه الظاهريات إقامة الفلسفة على أساس متين وإسباغ اعتبار جديد عليها، وأراد أيضًا معالجة إشكالية معرفية مهمة بشكل جذري هي إشكالية التطابق بين العين والذهن. في خصوص الهمّ الأول بحث هوسيرل عن نقطة توكّؤ موثوقة تتميز بخصوصية البداهة من ناحية وتتمتع بخصوصية الديمومة والثبات من ناحية أخرى، فقد كان يعتقد أن الفلسفة ما لم تقم على البديهيات لن تكون قائمةً على أساس مكين لا يمكن المساس به والنيل منه[٢]، وكذلك ما لم تكن (الفلسفة) فوق الزمان وفوق المكان فلن تكون بمأمن من عواصف الأزمات المختلفة.

وقد استخدم لحل هاتين المشكلتين فكرة قديمة هي فكرة الظاهر، وبعث فيها روحًا جديدًا، وأقام النظام الفكري للفلسفة عليها، وأطلق على هذا النظام اسم الظاهريات. الظاهريات ترجمة لمصطلح الفينومنولوجيا[٣]. الفينومن[٤] الذي تُرجِم إلى الظاهر [پديدار بالفارسية] مفردة ذات أصل يوناني مشتقة من الفعل Phainesthai بمعنى «الظهور» أو «الحضور». وفي ضوء تاريخ العلم ليس المعنى الإصطلاحي لهذه المفردة عديم الصلة بمعناها اللغوي، فهي تُطلَق بمعنى أسلوب تَعرِضُ به الموجوداتُ نفسَها على الإنسان وتحضر عنده[٥] . والحقيقة أن الظاهر هو الأمر الذي يظهر للإنسان. ويعني الجزءُ الملحق «لوجيا» هنا المعرفةَ أو العلم. وهكذا كان

---

١. ريختهگران، پديدارشناسى و فلسفه اگزيستانس، ص ١١-١٢.

٢. م ن، ص ٩.

3. Phenomenology

4. Phainomenon

٥. شميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيک، ص ١١٠.

تعبير الفينومنولوجيا [پديدارشناسي بالفارسية] «العلم التوصيفي لحيز الإدراك وأفعاله»[١]، أو «توصيف الأشياء الظاهرة في تجربة الإنسان وتوصيف تجربة الإنسان لها»[٢]. تعتقد الظاهريات (الفينومنولوجيا) أننا يجب أن لا نركّز في عملية الإدراك على المفاهيم ولا نصوِّب الفصلَ بين فاعل المعرفة (السوجة) ومتعلَّقها (الأوبجة)، إنما ينبغي أن نسمح للأشياء بالحضور في أذهاننا، وبذلك نلغي كل أنواع الوسائط. لذلك كان شعار الظاهريات الأصلي «العودة إلى ذات الأشياء» ليمكن بذلك استبعاد تدخل مفاهيم وسيطة وأية قبلية ميتافيزيقية والتركيز بشكل رئيسي في عملية المعرفة على الأشياء ذاتها والسماح بذلك للأشياء بالحضور عندنا لكي نجرّبها بعلم حضوري[٣]. وإذا كان هذا فلن تعود معرفة الأشياء بالعلم الحصولي، بل ستكون المعارف كلها من سنخ العلم الحضوري ومن دون أية واسطة، وبالنتيجة سيمكن إدراكها وتوضيحها من دون أية شكوك أو شبهات. ولكن حيث إن هوسيرل كان يعتبر ذات الأشياء عبارةً عن ماهيتها فقد كانت ظاهرياته تُطلِق كلَّ هذا الكلام على ماهية الأشياء، ولذلك كان يقول إن ماهية الأشياء هي التي تحضر عندنا وتظهر لنا دون أية وسائط. ومن الطبيعي والحال هذه أن تتلاشى مشكلة التطابق بين العين والذهن مضافًا إلى قيام معرفة الأشياء على أمر بديهي، وأيضًا ستكتسب الفلسفة نقطة توكّؤ مناسبة.

طبعًا يجب التنبّه إلى أن مصطلح «الفينومن» أو الظاهر كان مستعملًا قبل هوسيرل أيضًا، لكن هوسيرل استعمله بمعنى جديد. استخدمت هذه المفردة إلى ما قبل كانط أكثرَ ما استخدمت للتعبير عن ظهور هو عمليًا جسرُ فاعلِ المعرفةِ لمعرفة الأشياء عن طريق ذهنه. وعندما استخدم كانط هذه المفردة مقابل «النومن» كان مراده المدرَك الذي يُدرَك عن طريق التجربة[٤]؛ فقد كان كانط يؤكد أن الإنسان لا يستطيع التوصل إلى ذات الأشياء ونفس أمرها الخفيّ الذي يسمّى النومن، إنما ارتباطنا بالأشياء يحصل فقط عن طريق ظهورها ومظاهرها، وهذه الظهورات

١. دارتيغ، پديدارشناسى چيست؟، ص ٢٣.

2. Guignon, The Cambridge Companion To Heidegger, p. 141.

3. Ibid.

٤. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٨٥.

التي يمكن تجربتها من قبل الجميع تسمّى الفينومن أو الظاهر. لذلك كان يقول إننا لا ندرك الأشياء والموجودات كما هي في الواقع بل ندركها كما تظهر لنا وتُعرَض علينا. وهكذا، كان يعتقد أن ارتباطنا بالعالم ليس ارتباطًا بعين العالم بل بظاهر العالم الذي يظهر لنا. كما كان يعتقد أن هذه الظهورات تحدث لكل الأشخاص والبشر وهي متساوية وواحدة بالنسبة للجميع، فهذه الظهورات هي من قبيل المفاهيم التي يمكن للجميع إدراكها. يختلف هذا الفهم للظاهر عن فهم هوسيرل له تمامًا، لأن الفينومن أو الظاهر عند هوسيرل هو مجرد إدراك كل شخص منفردًا لشيء يشهده بشكل حضوري في تجربة شخصية حيّة. ولهذا السبب ليس الفينومن أو الظاهر من سنخ المفاهيم كي يحصل في خصوص الظواهر عن طريق تعقل الفرد أو يتأتّى للأفراد عن طريق تجليات الروح المطلقة الكلية، هذا أولًا وثانيًا ليست هذه التجربة متساوية وواحدة لدى الجميع. وبهذا نراه يقول إن الظواهر تحصل للأفراد عن طريق المشاهدة فقط وبنحو حضوري ومن قبل «أنا» الأفراد.

جميع من استخدموا مفردة الفينومن قبل هوسيرل كانوا متفقين على أنه ليس هو نفسه الذات الواقعية للأشياء، بيد أن اختلافهم كان: هل يمكن عن طريق هذا الظاهر (الظهور) الوصول إلى الذات الواقعية للأشياء أم إن ذلك متعذر أساسًا؟ ولكن بالتغيير الذي أوجده هوسيرل في تعريف الظاهر حيث نقله من سنخ «المفهوم» إلى سنخ «الحضور» تغيّر نظام البحث وتمت بزعمه معالجة إشكالية التطابق بين الذهن والعين بشكل جذري. فحسب هذا الرأي تحضر الأشياءُ ذاتها عند فاعل المعرفة وليس مفاهيمها التي هي أمر متميز ومختلف عن ذاتها وماهيتها. ولهذا كان هوسيرل يعتقد إننا بهذه النظرية أي بالاعتقاد أننا في عملية المعرفة نسمح للأشياء ذاتها بالحضور عندنا — عند ذهن فاعل المعرفة أو وعيه — يمكننا اكتساب علم حضوري بها، وبسبب أنه لم تعد هناك وسائط لذلك سوف تعالج أساسًا قضية التطابق بين الذهن والعين، إذ لن يعود والحال هذه من تمييز أو تفكيك أساسًا بين فاعل المعرفة ومتعلق المعرفة حتى يمكن التحدث عن مسألة التطابق وطرحها، حيث سيكون بينهما في هذه الحالة نوع من الاتحاد. والسبب في ذلك أن الشيء ذاته — متعلق المعرفة — سيحضر في هذه الحالة عند

المدرِك، وليس ما ينوب عنه مما يسمونه المفهوم. ما يبرر هذا التصور هو ما يعتقده هوسيرل من إن ذات الأشياء هي ماهيتها، لذلك حيث إن هذه الماهية ذاتها هي التي تُشهَد وتُعرَف في عملية المعرفة من قبل فاعل المعرفة لذلك لن تكون هناك واسطة وستكون المعرفة دقيقة وصحيحة[١]. وفي هذه النقطة الأخيرة بالضبط يكمن الفرق بين ظاهريات هوسيرل وظاهريات هايدغر، إذ يتبنّى هايدغر الروح الكلية السائدة على الظاهريات ويختلف عن هوسيرل في أن تكون حقيقة الأشياء هي ماهيتها، فهايدغر يعتقد خلافًا لهوسيرل أن حقيقة الأشياء هي وجودها لا ماهيتها، مع أنه كان يعتقد بدوره أن بمقدور هذا الوجود الحضور عند فاعل المعرفة ليدركه فاعلُ المعرفة بالعلم الحضوري. ومن هنا مع أن ظاهريات هايدغر تتخذ من الشعار ذاته «العودة إلى ذات الأشياء»[٢] شعارًا أصليًا لها لكن لها هويتها الوجودية وليس الماهوية.

ومثلما سنبين في الصفحات الخاصة بالنقود المسجَّلة على الظاهريات فإن فكرة هوسيرل هذه تجعل المعرفة ذاتية الأساس وبمحورية الإنسان، ويفضي امتدادُ هذا التفكير كما يقول غادامير إلى ضرب من المثالية[٣]، وهو ما حدث لهوسيرل. كان هوسيرل يعتقد في الطور الأول من حياته الفكرية أن الظاهر يحظى بلقاء الموجود الخارجي في نفسه[٤] لكنه رويدًا رويدًا خصَّصَ الحقيقةَ وقصرها على عالَم هو ظاهر جامع، ولأنه ظاهر فهو قائم بذهن الإنسان تمامًا. ونتيجة هذا الكلام أننا إذن لا نمتلك بالتأكيد معرفةً بذات الأشياء وواقعها ولا نعاشر سوى الظواهر التي تظهر لوعينا. وتوصَّلّ بعد ذلك إلى محطة تقول: لإن تعاملنا كله مع الظواهر التي تظهر لنا من تلك الموجودات، لذا سنغض الطرف راهنًا عن الواقع نفس الأمري لتلك الموجودات[٥] ونواصل دراستها عن طريق ظواهرها التي تظهر لأذهاننا ووعينا. بل نراه يتابع مشواره بالقول: إن الأصالة للظهور فقط وكل ما عدا الظهور عارٍ عن الحقيقة.

١. دارتيغ، پديدارشناسى چيست؟، ص ١٢.

٢. م ن، ص ١٧.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 245.

٤. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٨٦.

٥. م ن، ص ٩٢/ أندريه دارتيغ، پديدارشناسى چيست؟، ص ٦.

٢. الخطوط العامة للظاهريات

من جهة تبنّى هايدغر ظاهريات هوسيرل باعتبارها المنهج الوحيد الذي يتسنى بواسطته إدراك الوجود، وقال إنه تعلّم من ظاهريات هوسيرل «النظرَ بمنهج الظاهريات» و«النظرةَ الظاهرياتية»[1]؛ ومن جهة ثانية نَقَدَ المباحثَ المطروحة في ظاهريات هوسيرل موضحًا أن هذه الظاهريات لم تستطع تأمين مقتضيات شعارها الأصلي «العودة إلى ذات الأشياء»، فالشعار الأصلي للظاهريات هو توفير الإمكان للأشياء لتستطيع عرض نفسها على الإنسان دون أية وسائط، وبنفس المنهج تمامًا الذي تعرض به نفسَها عن طريق نفسِها[2]؛ بيد أن هوسيرل ظنَّ أن ذات الأشياء هي ماهيتها ليس إلّا، وماهيتُها هي التي تعرض نفسَها على الإنسان في الظاهريات دون أية واسطة، بينما قال هايدغر إنّ ذات الأشياء هي وجودها لا ماهيتها. وعليه اقتبس هايدغر هذا الشعار الأصلي من ظاهريات هوسيرل[3] لكنه غيّر هويته من هوية ماهوية إلى هوية وجودية. وفي هذا المنحى يعني شعارُ «العودة إلى ذات الأشياء» العودةَ إلى وجودها لا العودة إلى ماهيتها.

النقطة المهمة هاهنا هي أن تغيير هوية الظاهريات الماهوية إلى هوية وجودية لم يؤدّ إلى تباين كامل بين ظاهريات هايدغر الوجودية وظاهريات هوسيرل الماهوية وأنْ لا تكونا متفارقتين في الخطوط العامة، بل على العكس من ذلك بقيت جميع الخطوط الكلية لظاهريات هوسيرل ساريةً جاريةً في ظاهريات هايدغر مع فارق أن متعلَّقها لم يعد ماهيةَ الأشياء بل وجودها. ولهذا السبب ليست معرفةُ القصد الحقيقي لهايدغر من العناصر الأهم في علم الوجود الأساسي عنده مثل: الوجود، والوجودي، والحقيقة، والمعنى، والفهم، والظاهر، والتجربة، والعالم، و... الخ بميسورة أساسًا من دون التركيز على هذه الخطوط العامة واقتضاءاتها، بل ستكون في هذه الحالة معرفةً ناقصةً إن لم نقل إنها معرفة غير صائبة. وفيما يلي عرضٌ لهذه الخطوط العامة:

---

1. Heidegger, On Time and Being, p. 78.
2. Ibid, p. 58.
3. Ibid, p. 50.

أ. شعار العودة إلى ذات الأشياء[1]

الظاهريات سـواء عند هوسيرل أو هايدغر هي الرجوع إلى ذات الأشياء بدل الرجوع إلى مفاهيمها في عملية الإدراك[2]. معنى هذا الشـعار أنه بخلاف الفلاسـفة السابقين الذين كانوا يقصدون مفاهيم الأشـياء لمعرفتها ويسمّون أنفسـهم فاعل المعرفة ويسمّون الشيء الخارجي متعلق المعرفة، ويتحدثون بذلك عن ثنائية السوجة والأوبجة أو الذهن والعين، ينبغي الذهاب إلى ذات الأشـياء لا إلى مفاهيمها. ويحدثُ هذا الشيء عندمـا يوفر الفردُ الأرضيةَ بحيث يتاح للأشياء إحضار أنفسها عند الفرد على غرار المرآة التي توفر الأرضية لعرض الأشياء فيها، وإلّا فالصـورة التي تنعكس فيها تنعكس من قبل صاحب الصورة نفسـه وهـي صورته الواقعية. الظواهر في هذا التصور هي الأمر المنعكس الذي يمثل ظهور الشيء الخارجي في الإنسان.

ب. الشهود والتجربة منهجًا أساسًا

حيث إن الظاهريات تسـعى إلى حضور الأشياء نفسها عند الدازاين فالمنهجُ الذي اختارته لذلك هو منهج الشهود والتجربة[3]، وفي هذه الحالة فقط يحظى الفردُ بمعرفة حضورية للأشياء. والفرق بين ظاهريات هوسـيرل وظاهريات هايدغر في هـذا المنهج هو في المتعلقات، فمتعلق الشهود في ظاهريات هوسيرل هو ماهية الأشياء، وهو في ظاهريات هايدغر وجودها.

ج. إلتفاتية الظواهر

يُعتَقَدُ في الظاهريات أنّ كلَّ ظاهر أي كل أمر يظهر للإنسـان هو حقيقة ذات إضافة، لأنه من ناحية مربوطٌ بالمدرَك فهو دائمًا ظهورُ «شيءٍ» ما، وهو من ناحية أخرى مربوطٌ بالمدرِك لأنه يظهـر في خلفيتـه الوجودية؛ أي إن المعلوم ومتعلق المعرفة هو دومًـا «معلوم لمدرِك ما»[4]، ولا معنى للمعرفة من دون مدرِك إطلاقًا؛ طبعًا من حيث تعلق الظاهر بالمدرِك – بكسر الراء – ثمة

---

1. To the Things Themselves

2. Ibid, p. 50.

٣. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسی، ص ١٩٣.

٤. دارتيغ، پديدارشناسی چيست؟، ص ٢١.

تباينات بين هوسيرل وهايدغر، فهوسيرل يرى إن خلفية ظهور الظواهر عند المدرِك هي ذهنه، ويسمّيه «الوعي»[١]، أمّا هايدغر فيرى أن خلفية ظهورها هي وجود الفرد ويُخرِج نفسه من دائرة الذهن. والسبب في ذلك هو أن هوسيرل يرى أن حقيقة الأشياء تكمن في ماهيتها والتي تنطبع تبعًا لذلك في ذهن الإنسان عن طريق الوجود الذهني، بينما يعد هايدغر حقيقةَ الأشياء في وجودها والتي ينبغي تبعًا لذلك أن تظهر في وجود الإنسان. من هنا، يسمّي الدازاين «وجودًا في...»[٢]، ويشير دومًا إلى هذا الحيث الإلتفاتي التعلقي للدازاين. وعلى هذا ومثلما سيأتي معنا نراه يشير بمفردة الدازاين دومًا إلى الـ«هناك» أي إلى المكان الذي هو محل انكشاف الآخرين فيه. في «الهناك» يوجد أيضًا اتحاد بين الدازاين والظهورات التي تظهر له، ولأن الظهورات التي تظهر هي وجود الموجودات ذاتها لذا فإن وجود الموجودات ذاتها هو الذي يحضر لدى الدازاين.

على كلِّ حال المعتقَد في الظاهريات هو أن هوية المعلوم هي هذا الظهور وليس العين الخارجي. لذا فنحن في الظاهريات وبتغيير متعلق المعرفة من العين الخارجي إلى الظهور ذاته كأننا نعالج إشكالية تطابق الذهن مع العين الخارجي، لأن المعلوم هو هذا الظهور الذي اتحد مع فاعل المعرفة، إذ سواء اعتبرنا موطن تلك الظهورات ذهن فاعل المعرفة كما يقول هوسيرل أو اعتبرناه عالم الدازاين كما يرى هايدغر، فإن هناك اتحاد — وليس عينية — بين ذلك الظهور والدازاين. طبعًا لا تحصر الظاهريات نفسها بمجرد وعيٍ من سنخ المعلومات والمعطيات، ولا ترى السمة «الإلتفاتية» مختصةً به، بل ترى هذه الحالة لكل ظهور ذهني سواء كان شعورًا أو خيالًا أو محبة أو صلة أو كراهية أو ... الخ، وتعتبرها كلها دومًا متعلّقات بشيءٍ[٣].

د. القول بأصالة الظهور

تركز الظاهريات كل سعيها على الظهورات أي الأمور التي تظهر للإنسان، ولا شأن لها عمليًا بالعين الخارجية التي كانت منشأ ظهور الظواهر. لهذا يقول هايدغر إننا بلا شك لا ندرك

1. Consciousness
2. Being-in

٣. ريخته‌گران، پديدارشناسى و فلسفه اگزيستانس، ص ١٤.

الموجــودات كما هي في الواقع وكما هــي في نفس الأمر[١]، بل ندركها فقط بالنحو الذي تظهر به لنا. وعليه، ستخرج الحقيقة نفس الأمرية للأشياء عن دائرة الحسابات والملاحظات الظاهرياتية وسيكون التركيز كله على الظواهر، ولذلك لا يتسنى تسمية الظاهريات بأنها أصالة الماهوية أو أصالة الوجودية، بل ينبغي تسميتها أصالة الظهورية[٢]، ذلك أن الظاهريات والمفكر الذي يؤمن بها ويتبناها لا شأن له ألبتة بالحقيقة نفس الأمرية للأشياء، ويرى الظواهرَ كلَّ موضوعِ دراستِهِ وإدراكه، لهذا نجد جميع المفاهيم يعاد تعريفها عند هوســيرل وهايدغر وفق هذا المنحى. وهذا ما ســوف نشــير له لاحقًا في مباحث آتية تتعلق بتوضيح ظاهريات هايدغر لمفاهيم من قبيل: الوجود، والموجود، والحقيقة، والمعنى، و... الخ؛ ولكن من المناسب هنا الإشارة بإيجاز إلى أن عالم الواقــع في الفهم الظاهرياتي يترك مكانه تدريجيًا لعالم الظواهر والظهورات، ويتغير «العالم الخارجــي» إلى «ظاهر جامع»، بل ويطرحون الادعاء بأن ذوات الأشــياء ليس لها أي نوع من الوجود خارج الحالة التي تظهر بها للإنسان[٣]، والدليل على ذلك أنه بعد منح الأصالة للظواهر يخرجُ نفسُ أمرِ الأشــياءِ خروجًا كليًا تامًا أساســيًا من الحســابات، وحتــى الوجود والمفاهيم الرئيســة يعاد تعريفها. لذلك نشــاهد في الظاهريات أنهم يقولون: لا هوية أخرى للعالم خارج نطاق عالمنا الذهني[٤].

وهكــذا يعتقد أنصار الظاهريات أنهم حلّوا مشــكلة ثنائية العين والذهن لأن الظاهريات حصرت كلَّ شيء بالظهور، ومن الطبيعي أن الظاهر له اتحاده بفاعل المعرفة.

لذلك، كان ثمة بالتالي تفاوت شــديد بين ظاهريات هوسيرل خصوصًا وظاهريات أمثال كانط، فالأخير يعترف إجمالًا بالوجود الخارجي أو وجود النومن على نحو مســتقل عن وجود الإنسان، ومع أنه لم يحل بشكل جيد مسألةَ تطابق الفهم أو ثنائية الفينومن والنومن، لكنه حافظ

---

١. هايدغر، متافيزيک چیست؟ ، ص ١٧٠.

٢. دارتيغ، پدیدارشناسی چیست؟، ص ٢٧.

٣. م ن، ص ٢١.

٤. جمادي، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٩٥.

على السلسلة اللامرئية بين الظاهر وغير الظاهر، بينما في الظاهريات وخصوصًا في ظاهريات هوسيرل مع أن هذا العالَمَ لا ينبذ تمامًا ولكن لا يسمونه حقائق، بل الحقيقة لا تتجاوز عندهم الظهورَ للإنسان أو ما يسمونه الظاهريات[١]، وهذا هو أساس الظاهريات وركنها الركين.

تدل المباحث أعلاه على أن نقودًا متعددة تسجّل على الظاهريات، ولهذه النقود أهميتها الخاصة من حيث أن الظاهريات كانت المنهج الأصلي لعلم الوجود الأساسي لدى هايدغر، واعتبره غادامير منهجًا أصليًا للهرمنيوطيقا الفلسفية. لذلك يتعين التذكير والاهتمام بالنقود المسجلة على الظاهريات. ومن المفترض أن يتم طرح هذه النقود ومناقشتها هنا، ولكن حيث إن مقاربة طريقة إسهام هذا المنحى والمنهج في صياغة أفكار هايدغر بوسعها إرشادنا إلى هذه النقود والمؤاخذات بصورة أفضل، لذلك نرجئ نقدنا لهذا المنهج إلى ما بعد استعراض أفكار هايدغر.

المبحث الثالث: علم الوجود الأساسي[٢]

عندما لم يجد هايدغر الميتافيزيقامناسبةً لبغيته بسبب تركيزها على الموجود بدل الوجود، عمد إلى تأسيس علم يكون موضوع بحثه وتحقيقه الوجودَ فقط، ولا يستعين في البحث عن العوارض الذاتية للوجود بالمناهج الدارجة في الميتافيزيقا إطلاقًا. من ناحية أخرى أراد هايدغر تأسيس هذا العلم على أساس الإدراكات غير المفهومية (التي نسمّيها تسامحًا العلم الحضوري) لا على العلم الحصولي وبوساطة المفاهيم. كان يعتقد أن التوصّل إلى الوجود المطلق متاح عن طريق وجود سائر الموجودات، ذلك أن الوجود المطلق هو مصدر (مَنشَأ) هذه الوجودات الجزئية، لذلك فهو كامن ومستتر فيها، لكنه ليس هي نفسها على كل حال. لذلك يمكن بظهور وجود الموجودات للإنسان والتركيز عليها إخراجُ الوجود المطلق من الخفاء إلى الظهور وإدراكه؛ وهو يعتقد طبعًا أن إظهار وجود الأشياء وإبرازه للدازاين (الإنسان) لا يحصل بسهولة وأن إظهارها وتعريتها عن لبوسها الزائف الذي ترتديه على أجسامها والذي تعوَّد الدازاين عليه

---

١. م ن، ص ٢٠٠.

2. Fundamental Ontology

واستأنس به، هو بحد ذاته عملية صعبة جدًا[١]، ذلك أن الشيء الذي يأنس به الإنسان حتى في الموجودات الجزئية هو ماهيتها وليس وجودها[٢]، مثلًا عندما يريد الإنسان أن يروي مشاهداته للموجودات لشخص آخر يستعين بماهيتاتها لا بوجودها، فيقول مثلًا السماء زرقاء، والهواء حار، والجدار أبيض، والسجّادة ناعمة، و... الخ، ولا يقول إن وجود السماء زرقاء، ووجود الهواء حار، ووجود الجدار أبيض، ووجود السجّادة ناعم، و... الخ. لذلك ينبغي انتقاء منهج يمكنه أن يجعل هذه الوجودات ملموسةً وممكنة الإدراك بالنسبة للإنسان. يعتقد هايدغر أن هذا المنهج هو الظاهريات[٣]. ويرى أن الظاهريات تقوم بهذه العملية عن طريق الاندكاك الوجودي[٤] للدازاين بوجود الموجودات، وبعد هذا الاندكاك وظهور وجود الموجودات للدازاين يظهر وجود تلك الموجودات للدازاين، وما وراء هذا الظهور لا يوجد شيء كان يمكنه أن يظهر للدازاين ولم يظهر[٥]. يعتقد هايدغر أنه لا يمكن تجاوز سد المفهوم والوصول إلى وجود الأشياء إلّا في الاندكاك الوجودي، فمحاولة هايدغر كلها تنصبّ على أن لا يكون بينه وبين متعلق المعرفة واسطة من قبيل المفهوم. ونتيجة هذا التصور أنه يجب في علم الوجود الأساسي، وعن طريق الظاهريات، وفي غمرة الاندكاك الوجودي للدازاين بوجود الموجودات، يجب في البداية تجربةُ تلكَ الأشياء ليأتي الدور بعد ذلك لتوصيفها. وهكذا يأتي توصيف الأشياء، وهو عملية من سنخ الألفاظ والمفاهيم، متأخرًا على التجربة المومى إليها، إذ إن التجربة الأولى (ونتيجتها

1. Ibid, p. 59.

٢. ينبغي التدقيق في أن هايدغر عندما يتحدث عن الميتافيزيقا ويريد ترسيم الفرق بينها وبين أفكاره، لا يرمي إلى ثنائية الوجود والماهية، بل تستولي على ذهنه ثنائية الموجود والوجود. ولكن بدافع من استئناس قرّاء هذا الكتاب بثنائية الماهية والوجود وكذلك لدور الماهية في أمر الوجود آثرنا أن نستخدم نحن أيضًا ثنائية الماهية والوجود لتوضيح أفكاره هايدغر توضيحًا أفضل.

3. Schmidt, Understanding Hermeneutics, pp. 56-58/ Heidegger, Through Phenomenology to Thought, p. xiv.

٤. مفردة «الاندكاك» مهمة لاستيعاب ما يقصده هايدغر من وجودية الفهم. وسيأتي الحديث عن ذلك في المبحث المتعلق بالفهم.

5. Ibid, p. 60.

ظهور وجود الأشـياء للدازاين) تجربةٌ وجوديةٌ تمامًا وليسـت مفهومية. هذا مع أنه في مرحلة لاحقـة تُنتزعُ من تلك الظهورات والتجليات مفاهيمُ تَصنَعُ منظومةً مفاهيميةً تَصِفُ الظواهرَ وتعبِّر عنها على شكل ألفاظ. يسمّي هايدغر تجربةَ هذا الظهور التي هي أمر وجودي بـ«الفهم»، ويُطلِق على توصيفه بقالب المفاهيم اسم «التفسير»[١].

النقطة المهمة هي أن نتفطن إلى أن المفاهيم التي يستخدمها هايدغر في مرحلة ما بعد التجربة – أي في مرحلة التفسـير – ويصنع بها منظومةً مفاهيمية تتيح توصيف الظواهر، ليست إطلاقًا من سـنخ المفاهيم الماهوية التي كانت مطروحة في الميتافيزيقا، لأنه يَعُدُّ اسـتعمالَ تلك المفاهيم عقبةً وقاطعَ طريق، ويقول إن اسـتخدام تلك المفاهيم والألفاظ ينقل الإنسـان لاشعوريًا إلى الماهيـات (الموجـود وليس الوجود) والحـال أن كل غايتنا هي تنبيهه إلى وجود الأشـياء. لذا فالمفاهيم التي يصنعها الإنسـان ويسـتعملها ليسـت على الإطلاق مفاهيم ثابتة وأزلية وأبدية مثل: الحيوان، والناطق، والمتحرك، والحسّـاس بالإرادة، والضاحك، والماشي، و... الخ، ولا تقوم على أسـاس المنطق الصوري ولا عـلى ثنائية «الأوبجة» و«السـوبجة»[٢]، بل هي مفاهيم تُنتَزَعُ له في هذه التجربة والمشـاهدة الحيّة في اندكاكه الوجودي بالشيء، وتصبح قابلة للتصور. وعلى هذا الأسـاس فهذه المفاهيم منتزعة تمامًا من تجربة الدازاين الحية للأشـياء وظهور تلك الأشياء في الحال وبشكل مباشر في عالمه. ولهذا الغرض ومن أجل أن يدل هايدغر على أن هذه المفاهيم ليست من سنخ المفاهيم الماهوية والميتافيزيقية بل هي مفاهيم جديدة، أَطلَقَ عليها اسمَ المفاهيم «الظاهرية» أو «الظهورية» (Phenomenal) وسـمّى البنى المفاهيمية الناتجة عنها باسم «البنـى الظاهرية» أو «البنى الظاهرياتيـة» (Phenomenal Structures)[٣]. اعتقد هايدغر اعتقادًا عميقًا أن الفلسفة إذا أرادت معرفة الوجود وليس الماهية (الموجود) فعليها البدء من التوصيف

١. ينظر هايدغر نظرةً ظاهرياتية للتفسـير أيضًا فيعمد إلى توصيفه من هذه الزاوية، ولذا نجده يعتبر الفهم، وهو ظهور الشيء للفرد، غامضًا في البداية وينتقل إلى حالة الوضوح والشفافية تدريجيًا. وقد أَطلَقَ على هذا الانتقال الظاهرياتي إلى الشفافية اسم التفسير أيضًا (جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسی، ص ٤٦١-٤٦٣).

٢. م ن، ص ٤٦٣.

3. Ibid, p. 61.

الظاهرياتي لتجربة الفرد الواقعية[١]، وأن تكون البنية المفاهيمية لتلك التجربة وجودية تمامًا وليست ماهوية (موجودية).

كما سبق أن أوضحنا باختصار وسنوضح في تتمة البحث أكثر، أصبحَ علمُ الوجود الأساسي لدى هايدغر في بدايته ذا محور إنساني (إنساني المحور)، بمعنى أن علم الوجود (الأنطولوجيا) تحول عنده عمليًا إلى علم إنسان (أنثروبولوجيا)، ولكن في فترات لاحقة من مساره الفكري سُلِبَت هذه المحورية من الإنسان وواصل علمُ الوجود الأساسي مشواره باستراتيجيات أخرى. عندما كان الإنسان أو الدازاين المحور الأساسي في فلسفة هايدغر استخدم مفردةَ الهرمنيوطيقا فيما يتعلق بفلسفته لكنه أضفى عليها طبيعةً أنطولوجية، إذ كان قصده من كلمة «هرمنيوطيقا» معرفة الأبعاد الوجودية للدازاين ليستطيع من خلال ذلك الظفر بمعرفة الوجود. والحقيقة هي أن هذه الهرمنيوطيقا كانت ظاهرياتية بالكامل، لأن منهج علم الوجود الأساسي كان ظاهرياتيًا. وقد أوضح في كتابه «وجود و زمان» (الوجود والزمان) أنّ الهرمنيوطيقا هي ظاهريات الدازاين[٢]. ومن المؤكد أن مراده من الهرمنيوطيقا في هذا الكلام هو علم الوجود الأساسي الذي يُتابَع بمحورية الدازاين لا بالهرمنيوطيقا التي كانت شائعةً قبله وكانت ذات ماهية مناهجية، لأنه يقول في حواره مع صديقه الياباني تزوكا إنه استخدم هذا المصطلح لأول مرة في صيف عام ١٩٢٣م عندما كان يدوِّن المسودَّة الأولى لكتاب «وجود و زمان» (الوجود والزمان)[٣] لا أنَّ الهرمنيوطيقا كانت نصب عينيه منذ البداية ونظر لها على خلفية أفكار الهرمنيوطيقيين الذين سبقوه، واستخدمها على الخلفية نفسها، فتصوره للهرمنيوطيقا مقارنةً بالهرمنيوطيقيين السابقين له مثل شليرماخر ودلتاي مختلف تمامًا، واستخدام لفظة «الهرمنيوطيقا» من قبل الجانبين لا يتعدّى أن يكون من باب المشترك اللفظي، فهرمنيوطيقا شليرماخر وأتباعه هرمنيوطيقا

١. شميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيک، ص ١١٢.

2. Heidegger, Bing and Time, p. 62.

3. Heidegger, On the Way to Language, p. 9.

مناهجية وهرمنيوطيقا الهرمنيوطيقيين الســابقين لشــليرماخر هرمنيوطيقا منهجية[١]، ولم يكن لأيّ منهما أدنى صلة بظاهريات الدازاين ولم تكن ماهيتاهما أنطولوجية.

طبعًا نلاحظ في هايدغر اللاحق أنه لم يعد يســتعين لمعرفة الوجود بمفردة «الهرمنيوطيقا»، بــل ويصرح في حواره مع صديقه الياباني بأنه لا يعتزم اســتخدام هــذه المفردة في علم وجوده الأســاسي[٢]؛ ولكن مع كل ذلك يلاحَظ في بعض ســلوك هايدغر العلمي أنه تصرف في بعض جوانــب علم وجوده الأســاسي وفقًا لقواعد الهرمنيوطيقا المناهجيــة؛ إذ عندما يترك الدازاين في هــذه الفترة محوريتَهُ في معرفة الوجود لـ «العمل الفنــي» أولًا، ومن ثم لـ «الشيء»، وأخيرًا لـ «اللغة»، نجد هايدغر يضطر (بســبب حاجته للتفســير لمعرفة الوجود ضمن هذه الظواهر) لاســتخدام القواعد التفسيرية، لكن هذه القواعد والقوانين هي قوانين الهرمنيوطيقا المناهجية عند شــليرماخر. مثلًا نراه يحتاج إلى تفســير اللغة عندما يريد إظهــار الوجود عن طريق اللغة وإخراجه بذلك من الخفاء والاستتار. نلاحظ في هذا الطور أن القواعد التي يستخدمها هايدغر في التفسير اللغوي هي ذاتها القواعد التي تستخدم في الهرمنيوطيقا المناهجية. وهذا يدل على أن هايدغر لم يكن في مقام فهم مراد المؤلف متنكرًا بالكامل للهرمنيوطيقا المناهجية والقواعد التي تســودها، ولكن حيث إن المســألة التي أوقف عمره للإجابة عنها متقدمة على المرتبة التي تعد أرضية عمل الهرمنيوطيقا المناهجية، نجده لا يتطرق لها، وإلّا حينما يحين الدور للتفاسير اللغوية نراه يستخدم قواعد الهرمنيوطيقا المنهجية والهرمنيوطيقا المناهجية. مثال ذلك ما قام به لتفسير أشعار استيفان جورج[٣] ليلفت قرّاءه إلى تجلّي الوجود فيها. طبعًا عندما يهمّ هايدغر بتفسير نصٍّ فهو لا يبحث عن مراد المؤلف بل ينشد معرفة الوجود الكامن في النص، لأنه يعتقد أن الوجود

---

١. كانت الهرمنيوطيقا إلى ما قبل شليرماخر عبارة عن مجموعة من المناهج الممكنة التوظيف والاستفادة في عملية التفسير، لكنها ارتقت عند شليرماخر إلى نظرية للتفسير. ولما كان لهذه الهرمنيوطيقا طابعها المناهجي بل حتى المعرفي فقد أطلقوا عليهــا عنوان الهرمنيوطيقا المناهجية. وهكذا كانت الهرمنيوطيقا قبل شــليرماخر فن التفســير وارتقت بعده إلى علم تفسير.

2. Heidegger, On the Way to Language, p. 12.

3. Stefan George (1868-1933)

يظهِر نفسَهُ للقائل ويخبره بحقيقةٍ من الحقائق فيعبِّر عنها القائلُ بالنصّ الذي يكتبه ويودعها فيه حتى لو كان غرضه شيئًا آخر. وهكذا يمكن بتفسير هذا النص الوصول إلى حقيقة الوجود تلك أو تجلّي الوجود وظهوره. ولهذا لا يستخدم هايدغر القواعدَ النفسانية للهرمنيوطيقا المناهجية لمعرفة مراد المؤلف، ويحاول بدلًا من ذلك الإصغاء على حدِّ تعبيره إلى صوت الكلمات[1] ليتجلّى لـه الوجود المنطوي في النص رويدًا رويدًا ويتبدّى على شكل حقيقة. ولهذا يعتقد المختصون في فكر هايدغر أنه أين ما استَخدَمَ مفردةَ الهرمنيوطيقا أراد بها كشف المعاني الخفية للظواهر[2].

يطوي هايدغر في علم الوجود الأساسي مسارًا ويضع مفاهيم من الضروري معرفتها لأجل معرفة هذه الفلسفة الجديدة. لذلك نواصل بحثنا فيما يلي بإيضاح موجز للخطوط العامة لعلم الوجود عنده، ونشير ضمن ذلك إلى: كيف تقع جميع هذه الحالات تحت مِظلّة الظاهريات؟

١. الدازاين محورًا رئيسًا لعلم الوجود الأساسي

سبق أن ذكرنا أن المعرفة التي رنا إليها هايدغر في معرفة الوجود المطلق هي معرفة حضورية شهودية (أو معرفة سابقة للمفاهيم والظواهر) وليست معرفة حصولية مفاهيمية. أضف إلى ذلك أنه مال إلى أن الوجود المطلق مختفٍ وراء وجود الموجودات المختلفة، وعلى الظاهريات أن تُبرِزه وتظهره. يفرز تحليلُ العلاقة بين الوجود والإنسان والتي يسمّيها هايدغر الدازاين نتائج تجعله يرى في التركيز على الإنسان سبيلًا ملائمًا لمعرفة الوجود، فأولًا: للإنسان في الوهلة الأولى معرفة حضورية غير مفهومية بالوجود المطلق[3]، هي المقوِّمة لكلِّ فهمٍ يحصل للإنسان. وثانيًا: توفر هذه المعرفة الأولية للإنسان إمكانية أن يفهم وجود سائر الموجودات[4]، إذ إنه يتمتع بإمكانية لا تتاح لغيره وهي قابلية ظهور وجود سائر الموجودات فيه، لأن وجوده أشبه بمرآة يمكنها أن تكون موضع ظهور وجود سائر الأشياء فيها، وأن تظهر فيها الأشياء

1. Schmidt, Understanding Hermeneutics, p. 91.

٢. أحمدي، هايدگر و پرسش بنيادين، ص ٤٢٧.

3. Heidegger, Being and Time, p. 39 and 32 and 488.

4. Ibid, p. 488.

لينتقــل الوجودُ المطلقُ بذلك من مكمنه وخفائه إلى الظهور. يســمّي هايدغر هذه الخصوصية لدى الإنســان بـ «إغزيستانس» أو خصلة «القيام الظهوري». وهذه الخصلة هي نفسها انفتاحُ الإنسان على الوجود، وعلى العالم، وعلى الآخرين، وعلى نفسه، وهذا الانفتاح هو الذي يختصُّ به تعبير «القيام الظهوري»، ويؤدي إلى أن يحضر الوجودُ عند الإنسان ويظهر له. مراد هايدغر من القيام الظهوري للإنســان هو أن وجود الإنســان بالشكل الذي تيتح ظهورَ وجود الأشياء والوجود المطلق في الإنســان، ويرى هايدغر أن هذه الســمة خاصّة بالإنسان فقط ولا يشاركه فيهــا أيُّ موجود آخر حتى الملائكة[1]. ولهذا تجعل هذه الخصلةُ الإنســانَ دالًّا مركزيًا على فكره في معرفة الوجود، وتدفع علمَ الوجود الأســاسي لدى هايدغر بالضرورة نحو علم الإنســان (الأنثروبولوجيا)؛ إذ يتبين في ضوء الإيضاحات التي مرت بنا أن علمَ وجود الإنسان هو طريقة علم الوجود بنحو مطلق ولذلك فهو متقدم عليه[2].

يســمّي هايدغر الإنســانَ بـ «الدازاين» (Dasein)[3] لتمتعه بهذه الخصلــة، خصلة القيام الظهوري في الخارج، ومراده من الدازاين أسلوب وجود الإنسان الذي هو أسلوب وجود مختص بالإنســان[4]. تعبير الدازاين مركّب من كلمتين هما «دا» (Da) بمعنى «هناك» و«زاين» (Sein)

---

١. هايدغر، متافيزيک چيست؟، ص ١٤٧.

٢. هايدغر، مسائل اساسي پديدارشناسي، ص ٣٦.

٣. في هايدغر المتأخّر وبســبب فقدان الدازاين محوريته في معرفة الوجــود، لم يعد مترجمو هايدغر يكتبون كلمة الدازاين بشكل متصل بل بشكل منفصل تتوسّطه شارحة أي: Da-sein ، طبعًا يعتقد البعض أن وجود شكلين من إملاء هذه الكلمة هما: Dasein و Da-sein يعود إلى أن الإنســان عندما يُنظر إليه بما هو منفتح على الوجود تُستخدم للإشارة إليه مفردة Dasein ، وعندما يُنظر له من زاوية كونه مظهرًا للوجود تســتخدم للإشارة إليه مفردة Da-sein (فيرنو، نگاهى به پديدارشناسى و فلسفه هاى هست بودن، ص ٢٢٣).

٤. حيث إن هايدغر يهدف إلى معرفة الوجود، فهو لا يرى التركيز على ماهية الإنسان - بمعنى الشكل الذي يكون عليه الإنســان (ماهيته) مقابل كينونته (وجوده) — طريقةً مناســبةً لتعريف الإنسان، ويحاول عوضًا عن ذلك التركيز على وجود الإنسان، بل ويقدم تعريفًا وجوديًا للإنسان. يقول في كتابه «وجود و زمان» (الوجود والزمان): «نسمّي ذلك النــوع من الوجود الذي يســتطيع الدازاين أن يتصرف نحوه بهذا النحو أو ذاك، وأن يتصرف دائمًا بنحوٍ ما، نســمّيه الوجود (إغزيستانس)، ولأننا لا نســتطيع تعريف ماهية الدازاين وذاته عن طريق ذكر «ماهيةٍ» لنوع يتعلق بالشيء،

بمعنى «الوجود» أو «الكون» أو «الكينونة»، لذلك فهو يعني «الوجودَ هناك» أو «الكائنَ هناك». يعمد إلى هذا اللون من وضع المصطلحات من أجل تحاشي اســتخدام مصطلحات الميتافيزيقا، وعدم اســتحضار معانيها القريبة للذهن، والتي غالبًا ما تكون ضمن إطار أصالة الماهية. لذلك فهو لا يســمّي الإنسان «إنسانًا» بل يسمّيه «دازاين»ـًـا، لأن كلمة «الإنســان» تعيد إلى الذهن «الإنســان = الحيوان الناطق» وهو التصور الميتافيزيقي للإنســان بكثير من العناوين التجريدية الأخرى مثل الحسّــاس المتحرك بالإرادة، والنامي، والماشي، والضاحك، و... الخ؛ بينما تصور هايدغر للإنســان تصور وجودي وعيني تمامًا. ولهذا يقــول إنّ قصدي من الدازاين هو (ذات) ذاتنــا[1]،[2]، ولذا يطلق على الدازاين أيضًا تعبير «الوجود في العالم»[3]، ويســمّي هذه الحالة أيضًا «الوقوعية»[4] [أن يكون الشيء واقعًا موجودًا]. يقول: «الوقوعية عنوان سنســتخدمه لوجودنا وكينونتنا الدازاينية»[5].

والحقيقة هي أن «دازاينية» كل واحد من أفراد البشر إنما هي أسلوب وجودهم وكينونتهم وليس المرادُ بها مفهومًا كليًا يصدق على جميع أفراد الإنســان، إنما المراد من «أســلوب الوجود» هذه الحياة الواقعية اليومية لأفراد البشر[6] بلحظاتها المتعاقبة، والتي هي حياة منفردة فريدة لكل واحد منهم. لذلك كان لكل إنسان فرد في فكر هايدغر وجوده القائم بذاته، ووجه تميّز وجوده

بــل ولأن ذاته وماهيته تقع تحت حقيقة أنها يجب أن تكون وجــوده وأن تتملك وجوده كما لو كان ذات ذاتها، لذلك اخترنا كلمة «الدازاين» لتعريف هذا الموجود والإشارة إليه، وهي مفردة تعبِّر صرفًا عن وجوده» (Heidegger, Being and Time, pp. 32-33). طبعًــا من المهم التنبه إلى أن ثنائية الوجود والماهية عند هايدغر ليســت نفســها ثنائية الوجود والماهية في الفلسفة الإسلامية. فمع أن بالمستطاع القول إن قصده من الماهية هو السؤال عن ما هو الشيء وما يكونه، إلّا أن مراده من الوجود ليس الوجودَ المقصود في الفلسفة الإسلامية، بل هو وجودٌ يُعرَّفُ بنظرة ظاهرياتية.

1. Our own
2. Heidegger, Ontology; The Hermeneutics of Facticity, p. 4.
3. Being-in-the Word
4. Facticity
5. Ibid.
6. Ibid.

عن الآخرين هو «هناك»ـيّته، أي عالمه الخاص. لذا فإن دازاينية كل فرد وكونه «دازاينًا» تتساوق مع عيشه في برهة محددة من الزمان وحقبة معينة من التاريخ[١].

«الهناك» (Da) في هذا المصطلح هو عالَم الدازاين الذي يشير إلى مجموعة الظواهر الظاهرة فيه. إنه العالَم الذي يعيش فيه الدازاين بشكل طبيعي والذي يختلف من فرد إلى آخر، وليس عالمًا انتزاعيًا تجريديًا مفاهيميًا لا علاقة له بحياته اليومية ويمكن أن يكون مشتركًا بين الجميع. يقول هايدغر لأن عالمه هو نفسه عالم الظهورات التي ظهرت له فهو إذن عالم يمثل مقام تجلية الوجود وإنارته[٢]، و«الهناك» (Da) إشارة إلى هذا المقام، بمعنى أن الإنسان في موقف ظَهَرَ فيه الوجودُ. في هذه الرؤية لا يعود الإنسانُ يملك ماهيةً وليس ما يجب أن يسألوه منه هو «ما الإنسان؟»، بل: «ما حصّة الإنسان من الوجود؟»[٣].

باستخدامه هذا المصطلح للتعبير عن الإنسان يتحاشى هايدغر التمييز بين السوبجة والأوبجة (الذهن والعين) الذي يعتبره تمييزًا ميتافيزيقيًا غير صحيح؛ ففي تصوره هذا لا يعود الإنسان خارجَ العالم ليُعَدَّ فاعلَ المعرفة ولينظرَ للموجودات من خارجها ويتعرّفَ عليها بوصفها أوبجة (متعلَّق معرفةٍ)، بل هو موجود في متن الموجودات وداخلها، وبوسع الموجودات أن تحضر عنده وتظهر له. هذا هو معنى الظاهريات.

النقطة المهمة التي ينبغي أخذها بالحسبان في تصور هايدغر للدازاين هي أنه بالإضافة إلى قوله إن الدازاين هو «الوجود - في - العالم» فهو يرسِمُ له غاية. إنه يرى الموتَ نهاية الدازاين[٤]، لذلك يرى وجود الدازاين متحركًا صوب الموت ومنتهيًا في الموت. ولهذا، كما يسمّي الدازاينَ «وجودًا - في - العالم» يسمّيه أيضًا «وجودًا - نحو - الموت»[٥]. ويعتبِرُ الوعيَ بهذه النهاية «وعيًا للموت» ويَعِدُّهُ «إغزيستانسيالًا» وخصوصيةً وجوديةً للدازاين، ويعتقد أن الدازاين يقف في

---

١. شميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيك، ص ١٠٣.

٢. پروتي، پرسش از خدا در تفكر مارتين هيدگر، ص ١١٠.

٣. فدائي مهرباني، ايستادن در آن سوي مرگ، ص ١٣٧.

٤. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، ص ٣١٣.

5. Being-towards-death

وعي الموت على أهمّ إمكانيةٍ في حياته تقف في نهاية مسيرته، وهكذا يعيش عيشًا أصيلًا[١]. فهمُ هذه النقطة له دور أساسي في توجيه الدازاين نحو المستقبل. إنه يعتبر وجود الدازاين في عالمه مصيرَهُ الحتميَّ، ويرى من المتعذر بالنسبة للدازاين أن يتخطّى هذا المصير. وهو إلى ذلك يشكّك في الحياة بعد الموت ويقول:

عندما يُعْرَفُ الموتُ ويُعَيَّنُ بوصفه «نهايةَ» الدازاين أو بكلمة أخرى بوصفه نهايةَ الوجود في العالم، فلا يوجد هنا أيّ حكمٍ وجودي صَدَرَ حول مسائل من قبيل: هل يوجد بعد الموت وجودٌ آخرُ ممكنٌ؟ أو هل سيواصل الدازاين حياته؟... هنا، بمقدار ما لا يتعيّنُ ولا يُحسَمُ شيءٌ حولَ «هذا العالم» كذلك لا يَتَعيَّنُ ولا يُحسَمُ شيءٌ حولَ «ذلك العالم» وإمكاناته[٢].

وفي الختام تجب العناية بهذه النقطة أيضًا وهي أن هايدغر كما رأينا عرَّفَ الإنسانَ بعيدًا عن الاستعانة بمفاهيم كلية مثل الحيوان، والناطق، والحسّاس، والمتحرك بالإرادة، والتي يسمّيها مفاهيم ميتافيزيقية، بل عدَّدَ خصوصيات أخرى لـه، مع أن تلك المفاهيم أقرب إلى الأذهان، وذلك لأنه لم يشأ إعطاء تصور مفهومي حصولي للإنسان وبالنتيجة لمعارف الإنسان. وهكذا كانت تعاريف هايدغر للإنسان معنيّةً تحديدًا بوضعية الإنسان الفعلية والملموسة في حياته الجارية. وعلى هذا الأساس ينبغي النظر للمصطلحات التي وضعها هايدغر من هذه الزاوية. وكنموذج لذلك عندما يُعرِّف الإنسانَ بأنه «دازاين» ويقول إن قصدي من الدازاين هو وجود الإنسان من حيث تموضعه في عالمٍ ظواهرِهِ وما يظهر له، يُطلِقُ عليه التسمية العامّيّة «الوجود – في – العالم»[٣] ومراده من ذلك الوجودُ الذي يكون في عالمه الخاص. وقد حاول في هذه التسمية أن لا يستعين بالمفاهيم الميتافيزيقية ولا أن يعرِّف ماهيةَ الدازاين، بل أن يعرِّفه بصورة وجودية وفي متن ظروفه الفعلية الراهنة. أو عندما يقول إن الدازاين يعلم أنه سيموت في النهاية لذلك يتسنى أن نطلق عليه اسم «الوجود – نحو – الموت». والشوارح التي يضعها بين الكلمات هي من أجل تنبيه القارئ إلى تصوره الخاص لهذا التعبير.

---

١. راجع: فدائي مهرباني، ايستادن در آن سوي مرگ، ص ٢١٧–٢١٨.

٢. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية سياوش جمادي، ص ٥٥٠.

3. Being-in-the World

الإغزيستانسيال والإغزيستانسيل

أشرنا إلى أن هايدغر يسمّي خصلة القيام الظهوري للدازاين «الإغزيستانس»، وهي من خصال وجوده بل أهمها. ويعمد بالنظرة ذاتها التي أشير لها في تعريف الدازاين إلى توصيف كلّي لخصال الإنسان أو الدازاين الوجودية. يرى هايدغر إننا عندما نتمعّن في الوضع الحالي للدازاين أو الدازاينات ونحللها نواجه مجموعتين من الخصوصيات. المجموعة الأولى الخصوصيات التي تميِّز وتفرِز كلَّ دازاين عن باقي الدازاينات، لكن هذه الخصوصيات نفسها عندما ينظر لها بالنسبة إلى نوع آخر من الدازاينات تكتسب نمطًا من العمومية يؤدي إلى تمايز نوعها عن باقي أنواع الموجودات. وليس المقصود من هذه الخصال كما أوضحنا في البحث الخاص بالدازاين مفاهيم تجريدية انتزاعية صرفة تستخدم في الميتافيزيقا. لذلك فهو لا يستعمل عناوين الأعراض الخاصة بالنوع الإنساني والخصوصيات الفردية لكل فرد من أفراد الإنسان، ولا يسوق أمثلته من الأعراض الخاصة المشتركة بين جميع أفراد البشر كالضحك والتعجب وما إلى ذلك، بل من خصوصيات مشتركة بين جميع الدازاينات، ويمكن فهمها من توصيف الحياة والأوضاع الجارية لكل إنسان نظير: قابلية جميع الدازاينات على الفهم، وإمكانية ظهور الوجود والمظاهر لجميع الدازاينات، أو أنهم كلهم يعيشون، أو أنّهم جميعهم لهم عوالمهم لأنفسهم، أو أنهم كلهم يسيرون نحو الموت، وما إلى ذلك. وهو يسمّي هذه الخصوصيات العامة «إغزيستانسيال» (Existential) ويسمّي الخصوصيات الفردية الخاصة بكل دازاين دون غيره من الدازاينات «إغزيستانسيل» (Existentiell). وكما أوضحنا تضرِب الإغزيستانسيالات أخيرًا بجذورها في الإغزيستانسيلات، فالأولى هي الحالة المعمَّمة المتفشية للثانية[١]؛ بيد أن النقطة المهمة هي ما ألمحنا إليه، وكثيرًا ما تتكرر للتأكيد، وهي أن جميع هذه الأمور وجوديةٌ وتُعزى إلى هذه الحياة الجارية اليومية للدازاين، ولا تُمَعْنَنُ في أفقٍ آخر[٢].

مؤدّى هذا الكلام هو أن الإغزيستانس، والإغزيستانسيل، والإغزيستانسيال من «الأحوال

١. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٣٥٣-٣٥٤.

٢. م ن، صص ٢١١، ٢٥١-٢٥٢ و ٣٦١.

الوجودية» للإنسـان والدازاين، وهي الحالة العملية لوجود الدازاين – في – العالم، وفي حكم مقوِّمـات وجوده بحيث لا يمكن تصـور وجود الدازاين من دونهـا[١]؛ وعليه يجوز القول كما أن المناطقـة في المنطق يعتبرون الناطقيـةَ والحيوانيةَ من ذاتيات الإنسـان الماهوية يرى هايدغر الإغزيستانس، والإغزيستانسيل، والإغزيستانسيال من ذاتيات الدازاين الوجودية، ويبحث في الهرمنيوطيقا الظاهرياتية (وهي نفسها علم الوجود الأساسي بمحوريةِ معرفةِ وجود الدازاين) عن معرفة وتشخيص هذه الإغزيستانسيالات التي تمثل الأحوالَ الوجوديةَ والنوعية للدازاين.

٢. الحقيقة، والوجود، والمعنى

الظاهريات في النظـام الفكري لهايدغر هو المنهج الأصلي في تحليل كل شيء. زد على ذلك أن تجربة الظواهر وشـهودها غير متاحة من دون الدازاين حسب رأي هايدغر في جميع أطواره الفكرية، فالدازاين هو بالتالي محور المشاهدة والتجربة[٢]. وبهذا يكتسب مشروع هايدغر صبغةً مختلفةً بالمرّة ويتميز عن الأنطولوجيات (علوم الوجود) المعروفة كالميتافيزيقا، بل ويكتسب أكثر ما يكتسب ماهيةً معرفيةً إبستيمولوجية؛ لأنه بعد اختياره الظاهريات منهجًا أصليًا لم يعد معنيًا بالوجود في نفسـه الخارجي للأشياء والوجود الخارجي للإنسان، إنما خصّص كلَّ تركيزه على الظواهر الحاصلة للإنسان (الظواهر التي تظهر للإنسان). ولذا كانت منظومته الفلسفية مركّبةً من مفاهيم مع أنها متطابقة الأسماء مع المفاهيم الميتافيزيقية لكنها لا تشترك معها بأيّ شيء من حيث الفحوى والمعنى، وما اسـتعمالها في كلٍّ من الأنطولوجيات الشـائعة والمنظومة الفلسفية لهايدغر إلّا من باب المشترك اللفظي.

من هـذه المفاهيم مفهوم «الحقيقة». ليسـت الحقيقة في المنظومة الفلسـفية لهايدغر إدراكًا متطابقًـا مـع الواقع ومع نفس الأمـر، إنما هي ظهورٌ للوجـود المطلق أو ظهورُ وجودِ سـائر الموجـودات للدازاين[٣]. بكلمة ثانية: الحقيقة عند هايدغر هـي الظهور والتجلّي والخروج من

١. م ن، ص ٣٥٣-٣٥٤.

٢. م ن، ص ١٩٨.

٣. م ن، ص ٣٥٥.

الخفاء. وهذا المعنى للحقيقة هو نفسه معناها في اليونان القديمة الذي عبّروا عنه بكلمة «ألثيا»[1]، وكان عبارة عن الأمر الخارج من الخفاء[2]، أو المتجلّي والظاهر[3] ,[4] ولذا، فحيث إنّ هوية الحقيقة في هـذا الجهاز الفكـري أو المنظومة الفكرية هي الأمر الظاهر للدازايـن، إذن لا يتّصفُ شيءٌ خارجَ الدازاين (أي خارجَ الأمور الظاهرة للدازاين) بأنه حقيقة[5]، ولا يتّصفُ أيُّ أمرٍ بالحقيقة إلّا عندمـا يظهر ويتراءى للدازاين، لأنّ الظهور في هذا الجهاز يعني أساسًـا الحقيقة، والحقيقة بدورهـا هي هذا الأمر الظاهر للدازاين. لذلك يوضِّـح هايدغر في «وجود و زمان» (الوجود والزمان) بأنه حتى القوانين التي اكتشـفها نيوتن لم يكن لها نصيب من الحقيقة قبل أن تتكشّف له، ولم تتصف بالحقيقة في العالم إلّا بعد أن تكشّـفت وظهرت لدازاين مثل نيوتن. وهذا شيء يصدق على كل شيء، فاتصاف الأشياء بالحقيقة رهن بظهورها للإنسان. في هذا التصور، حيث إن الاتجاه الأصلي هو الظاهريات والشعار الأساسي للظاهريات هو العودة إلى الأشياء، لذلك لم يعد الإنسـان مصدرَ الحقيقة ومنشـأها، بل هو مجرد خلفية (أرضيـة) للظهور؛ وهكذا تعود إشكاليةُ التطابق بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية سالبةً بانتفاء الموضوع في هذه المنظومة الفلسفية، ولا يعود هناك من منهجٍ لإدراكِ الحقائق سوى الشهود.

في هـذا التصور حيث إن المعيار الوحيـد للحقيقة وفحصها هو الظهـورُ أو عدم الظهور للدازاين، لذا يكتسـبُ حتى «الوجود» معنىً مختلفًا، إذ لن يعود بمعنى العين وتحقّق الأشـياء والأشـخاص في الخارج، والذي نعبر عنه بالوجود نفس الأمري والمسـتقل عن الإنسان، إنما قَصَدَ هايدغر من الوجود ما يحضر من الأشياء عند الدازاين وما يخرجُ له من الخفاء والاستتار،

1. Aletheia
2. Unconcealment (Unverborgenheit)
3. Disclosure (Erschossenheit)
4. Heidegger, On Time and Being, p. 68/ Gadamer, Hermeneutics and Truth; p. 48.

الملاحظـة المهمة التي ينبغي التفطن لها هي أن هايدغر اهتـم اهتمامًا بالغًا بجذور الكلمات، وذلك لأنه كان يعتقد أن الكلـمات بمعانيها الأصيلة الأولى تعبِّر عن الوجود والعالم والموجـودات. وبهذا لا يُعدُّ البحثُ عن جذور المفردات عند هايدغر مجرد قضية في علم اللغة أو علم المفردات (جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٣٧٠).

5. Heidegger, Being and Time, pp. 269, & 227.

ذلك أن الأرضية العامة الوحيدة للمعرفة هي الظاهريات. ولكي نفهم قصده نعود ونشدِّد على نقطة معينة وهي أن هايدغر لا يتحدث في المناخ الميتافيزيقي المعروف المألوف ليحتاج إلى تعريف وفحص الوجود وغيره بالأساليب الدارجة المألوفة. إنه يروم الوصول إلى تعريف وتصور لهذه المفاهيم بلغة ظاهرياتية وفي صميم الحياة الواقعية والعينية للدازاين، تصور يحفظ حصّة الدازاين من واقع هذه المفاهيم بصورة حضورية ملموسة. لذلك لا يتجاوز تصور الوجود عند هايدغر حدود الظهور[١]، ولا يصل أبدًا إلى مصداق التعاريف الشائعة في الفلسفة الدارجة أو التي تسمّى الميتافيزيقا. وهو طبعًا لا ينكر الوجود نفس الأمري للأشياء خارج الدازاين لكنه يقول إننا لا شأن لنا بها أساسًا لأننا لا نصل إليها[٢]؛ لذلك يؤسِّس منظومته المعرفية (جهازه المعرفي) كلها على شيءٍ يقع ضمن حدود مداركه، وتكون له قابلية الظهور للدازاين وبالنتيجة فهم الدازاين له. ولذلك لا يستثني هايدغر الموجودَ وهو «ذاتٌ ثبت لها الوجود» من هذه القاعدة، ويعتقد أننا عندما نتحدث عن فهم موجود لا نقصد بذلك أبدًا موجوديته في نفس الأمر وبمعزل عن الدازاين، بل نعني موجوديته ذات الصلة بالدازاين والمتجلية للدازاين[٣]. وهكذا، سيعود «وجود الأشياء في نفسه» وفق هذا التصور وجودها الحاضر عند الدازاين[٤]. وهو يعترف بأن الموجود والوجود في نفسيهما، اللذين نسمّيهما في هذا التصور موجودًا ووجودًا في نفسيهما، منقطعانِ تمامًا عن الموجود نفس الأمري والوجود في نفسه[٥]. وهنا بالتحديد ينبثق

---

١. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٢٠٠.

٢. يقول هايدغر في كتابه متافيزيک چيست؟» (ما الميتافيزيقا؟) ص ١٧٠: «من المتيقن منه أننا لن ندرك أبدًا جميع الموجودات كما هي في نفس أمرها على الإطلاق، لكن من المتيقن منه أيضًا وبنفس درجة اليقين أننا نجد أنفسنا واقعين وسطَ موجودات تفصح عن نفسها بنحو ما على شكل كلٍّ واحدٍ. والنتيجة هي وجود تفاوت أساسي كامن بين أن يتلقّى الإنسانُ نفسَ أمرِ الموجودات كلها وبين أن يجد نفسه وسط كلية الموجودات. الحالة الأولى غير ممكنة من الأساس، والحالة الثانية تحدث في وجودنا الحاضر (الدازاين) باستمرار ودون انقطاع».

٣. هايدغر، مسائل اساسي پديدارشناسي، ص ١٥٠.

٤. م ن.

٥. م ن.

سؤال عن صحّة الظاهريات، إذ سينحصر كلُّ شيء بالظهور، ويصبح الظهور معيارًا تامًّا لكل شيء، بل سينقطع الاتصال بنفس الأمر وواقع الأشياء انقطاعًا مطلقًا[١].

على هذا الأساس، ربما كان من المناسب أنْ ننعتَ هايدغر والقائلين بظاهرياته بأنهم أتباع أصالة الظهور لا أصالة الوجود، إذ الوجود أيضًا يُعرَّف في هذه المنظومة الفكرية بالظهور، لا أنّ الظهورَ يُعرَّفُ بالوجود. وعليه، لا يتطابق تعريف الوجود عند هايدغر مع تعريف الوجود في الفلسفة الإسلامية التي تنظر له كونه وجودًا يملأ العالمَ ويتسم بالأصالة سواء كان هناك إنسانٌ أو لم يكن؛ بل الوجود الذي يسعي إليه هايدغر وجودٌ ظاهرياتي في – العالم، لذلك فهو ليس بالأمر الماورائي بل هو هذا الذي يجب رصده في حياة الدازاين اليومية.

وفي السياق نفسه يرتبط تصور هايدغر لـ «المعنى»[٢] أيضًا بالدازاين؛ فالمعنى عنده ساحةٌ تنفتح أمام الدازاين عندما ينفتح الدازاين على الوجود، أو على حد تعبير هايدغر عندما يلقي الدازاينُ بنفسِهِ على الوجود فيَعرِضُ الوجودُ نفسَهُ على الدازاين بهذه الصورة[٣]. والحقيقة هي أن المعنى عند هايدغر حالة من «إحالة – انفتاح» الدازاين على الوجود يتحول فيها وجود الموجودات نفس الأمري والخارج نطاق الدازاين إلى شيء ممكن الفهم للدازاين[٤]. يقرر هايدغر بصراحة أن الموجودات لا تكتسب معانيها إلّا عندما يكتشفُ الدازاين وجودَها فتقع ضمنَ حدود فهمه وتظهر له[٥]، لأنها ستكون شيئًا يفهم من قبل الدازاين. ولذا فـ «المعنى» هو ذلك الشيء الذي يفهمه الدازاين من هذه الظهورات، فعندما يقال إن الموجودات ذات معنى فالقصد هو أنها أضحت في وجودها في متناول الدازاين[٦] وأنها ظهرت في الدازاين بشكل من الأشكال. لذلك، لو تذكّرنا أن الإنسان هو وحده الذي يتحلّى بإمكانية أن تظهر له الأشياء،

---

١. سنورد في خاتمة هذا المقال ملاحظات نقدية على الظاهريات.

2. Meaning

٣. هايدغر، متافيزيک چيست؟، ص ١٥١.

4. Heidegger, Being and Time, p. 193.

٥. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، ص ٢٠٢.

٦. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسی، ص ٤٧٩.

أي إنّ الإنسان هو وحده الذي لديه إغزيستانس، ولو تذكّرنا أيضًا أن خصاله الوجودية تسمّى إغزيستانسيالًا لكان المعنى إغزيستانسيالًا خاصًا بالدازاين وليس خصوصيةً من خصوصيات سائر الموجودات[١]. من هنا كان المعنى قائمًا بالدازاين تمامًا، ولا يمكن طرحه والتحدث عنه بنحو مستقل عن الدازاين إطلاقًا. مثلما يبحث هايدغر عن الحقيقة والوجود بشكل عملي في الاندكاك اليومي فمن الطبيعي أن يكون رأيه في «المعنى» أيضًا بأنه يجب اكتشافه وخلقه في المواقف العملية للحياة[٢]؛ لذلك لا يوجد في هذا التصور شيءٌ خارج هذه التجربة العملية بحيث يكون موجودًا مسبقًا في نفس الأمر. ولهذا السبب لن يعود «المعنى» مفهوميًا ولا تجريديًا ولا انتزاعيًا ولا ذهنيًا، بل ينوجد في الاندكاك الوجودي للدازاين بالموجودات. ويصرح هايدغر أنه انطلاقًا من هذا التصور ستعودُ جميعُ الموجودات التي لم تظهر للدازاين «بلا معنى»[٣]، أي إنّ خصلتها الأنطولوجية هي «انعدامُ المعنى»، لا أنْ نرومَ قولَ شيءٍ بشأن قيمتها[٤].

على هذا الأساس، ولأن هايدغر يرى المعنى إغزيستانسيالًا (أي إنه خصلة وجودية للدازاين)، ويعتقد أن الإغزيستانسيالات ضاربةُ الجذور في الإغزيستانسيلات (أي في خصال كل واحد من الدازاينات منفردًا) وتمثّل الشكل العام لها، لذا فهو يرى أن هذا المعنى مقيَّد ومتقوِّم بالخصال الفردية والزمانية والتاريخية لكل دازاين، والتي هي ما لذلك الدازاين من إغزيستانسيلات. بعد ذلك يقسِّم هايدغر هذه القيود إلى ثلاث فئات هي: الحيازات المسبقة (المتوفِّرات مسبقًا)، والرؤى المسبقة (المرئيات مسبقًا)، والتصورات المسبقة (الانطباعات مسبقًا)[٥]. وعليه يتاح القول إن كيفية المعنى منوطة بالموقع الهرمنيوطيقي للدازاين[٦].

---

1. Heidegger, Being and Time, p. 193.

٢. شميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيک، ص ١٥٧.

3. Unmeaning
4. Heidegger, Being and Time, p. 193.
5. Ibid.

٦. شميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيک، ص ١٢٨.

٣. الاندكاك الوجودي والشهود؛ الفعل الظاهرياتي الأميز للدازاين في فهم الوجود

«المعرفة» في الظاهريات هي ظهور وجود الأشياء للدازاين، وهذا الظهور يحصل للدازاين بـ «الاندكاك الوجودي» وبنحو «شهودي». النقطة المهمة التي ينبغي العناية بها قبل إيضاح ما يقصده هايدغر من الشهود والاندكاك الوجودي هي أنه لا يعتقد بعالم المثال المنفصل وعالم العقول الذي يقول به الفلاسفة المسلمون، إنما يحصل علم الوجود عنده في هذا العالم الدنيوي، ولهذا يُعرِّف الدازاينَ بأنه «وجود – في – العالم». الكشف عند هايدغر هو كشف «في – العالم» وليس كشفًا في عالم المثال وعالم العقول بالمعنى الذي يحصل للصوفية في الفلسفة والعرفان الإسلاميين. ولهذا سبق أن أشرنا إلى أنه يبحث عن الوجود في هذه الحياة اليومية الدنيوية للدازاين. والعناية بهذه النقطة ضرورية لاستيعاب ما يقصده من الاندكاك الوجودي والشهود.

الظهور والكشف المقصود في الظاهريات، والذي يحصل للدازاين، له جذوره في الاندكاك العيني الوجودي للدازاين مع الأشياء. والمراد من الاندكاك الوجودي الدرجة القصوى من العلم الحضوري (العلم الحضوري الممكن في – العالم)، ففي العلم الحضوري يحضر المعلوم نفسُهُ عند العالِم، لكن هذا الحضور ذاته له درجات متفاوتة من الشدة والضعف. لو أردنا إقامة علاقة بين «العلم الحضوري» و«الاندكاك الوجودي» فيجب القول إنّ العلاقة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، ذلك أنَّ أيَّ اندكاك وجودي إنما هو حضوري، بينما ليست أية معرفة حضورية اندكاكًا وجوديًا، فالاندكاك الوجودي يُطرح عندما يكون وجود الإنسان كلُّهُ متوجِّهًا نحو متعلَّق المعرفة ومندكًّا فيه. ولشرح هذا اللون من المعرفة يتسنى اقتباس مثالٍ من الخوف والموت. عندما يهاجمنا حيوان مفترس فإن الخوف الذي يستولي على وجودنا يندكُّ بكلِّ وجودنا ويشغله كلَّهُ ويهمِّش كل قضايانا وشؤوننا الأخرى. وكذا الحال بالنسبة للموت.

تُدرَكُ هذه الحالةُ بالعلم الحضوري، لكنها ليست كباقي العلوم الحضورية التي لا تستغرِق وجودَ الإنسان كلَّهُ؛ فمثلًا عندما يشعر الإنسان بالجوع يُدرِك هذا الشعورَ على نحو العلم الحضوري لكنه يصل إلى درجة الاندكاك الوجودي عندما يشتد ويشتد بحيث يسيطر على

وجود الفرد كلَّهُ ويهمِّش قضاياه الأخرى فيتضوّر جوعًا كما يقال. يعتقد هايدغر أن الظاهريات تُحضِر الأشياء عند الدازاين على هذا النحو من الاندكاك الوجودي، ففي هذه الحالة فقط يخرج وجودُ الأشياء من الكمون والخفاء ويُعرَضُ على الدازاين. ولهذا، بمجرد أن يزول هذا التوجّه التام يعود وجودها إلى الخفاء والاستتار؛ ولهذا، يسمّي هايدغر الحقيقةَ – التي عَدَّها ظهورَ الشيء للدازاين وليس الحقيقة الموجودة في الخارج وبمعزل عن الإنسان – «عدمَ الاستتار» أيضًا. ومن الطبيعي أن هذا الاندكاك الوجودي ومعرفة هذا الجزء هو نوع من الشهود، وأن هذا الشهود أو المشاهدة هي التي تفضي إلى الحضور[١]، وليس الاستدلالُ والبرهنةُ والتعامل مع المفاهيم. وعليه، بقي هايدغر طوال مدة نشاطه العلمي وحتى في فتراته الأخيرة ملتزمًا بهذا المبدأ الظاهرياتي القائل إن الأصيل هو الشيء الذي يحضر عند الإنسان، وذلك عن طريق الاندكاك الوجودي والشهود ليس إلّا[٢].

٤. العالَم والموجودات

من أجل أن يصل إلى جواب سؤاله الأهم حول معرفة الوجود المطلق، إنحاز هايدغر إلى ضرورة معرفة الوجود المطلق عن طريق وجود الموجودات المتنوعة، فوجود الموجودات مستمدٌّ من الوجود المطلق، فهي تُعَدُّ تجلياتِهِ، ولهذا السبب تعتبر هذه الموجودات في الأساس علاماتٍ للوجود المطلق دالّةً عليه. ومن الطبيعي أنَّ كون الشيء علامةً منوطٌ بوجود شخصٍ يَعُدُّ ذلكَ الشيءَ علامةً بالنسبة له. ويرى هايدغر أن هذا الموجود أو الشخص هو الدازاين الذي تغدو الموجودات بالنسبة له علاماتٍ تدلُّ على الوجود المطلق. ولهذا، لو لم يكن ثمّة دازاين فلن تعودَ الموجودات علاماتٍ ولن يكون لتوصيفها بأنها علامات من معنى، فالدازاين وحده هو الذي لديه إغزيستانس (قيام ظهوري)، وبوسعه إظهار وجود الموجودات في نفسه، ويستطيع أن يكتسب علمًا بشأنها؛ لذلك كان شرط أن تكون الأشياء علاماتٍ هو أن تقع في إطار معرفة الدازاين واستخدامه واستفادته، وإلّا لم يكن لكونها علاماتٍ من معنىً، أو لنقل إنها في هذه الحالة لن تكون علاماتٍ.

---

١. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٦٦٤.

٢. م ن، ص ٢٠١.

النقطة المهمة الأخرى هي أن وقوع هذه الأشـياء داخل إطار معرفة الدازاين رهنٌ بطريقة مواجهـة الدازاين لها، فالدازاين هو الذي يُظهِرها في نفسـه[١]. ويتصرف الدازاين في مواجهته الأشـياءَ بطريقة أنه يتوجّه إلى الأشـياء المختلفة حسـب احتياجاته في الحياة ويستعين بها لسدّ احتياجاته. هذا المنحى هو المنحى الذرائعي أو الأداتي الذي يعتقد هايدغر أن الدازاين يعتمده في علاقاته بسائر الموجودات. يقول هايدغر:

إن هذه الخصوصية هي الوجه المشترك لمواجهة الدازاين الموجوداتِ كافةً، وفرقها الوحيد في الموجودات المختلفة هو أسلوب استخدام الدازاين لها، وهذا ما يعود إلى اختلاف نوع الهدف الذي يرمي إليه الدازاين في مواجهته الأشياءَ.

يسوق هايدغر مثال «المطرقة» لإيضاح هذه الفكرة فيقول:

طالما لم تكن المطرقة موضع حاجة الدازاين فهي شيء متواضع معزول لا معنى له في زاوية من الورشـة، ولكن عندما يحتاجها الدازاين لطرق مسمار في الخشب فسيتوجَّه لها وتدخل للتوّ ضمن مملكته وتكتسـب معناها، ومعناها هو ذلك العمل والاسـتعمال الذي يمكنها القيام به للدازاين[٢].

في ضوء هذه النقطة يُصنِّف هايدغر الموجودات إلى قسـمين. القسم الأول هو الموجودات التي تدخـل في مملكة معرفة الدازاين واسـتعماله وتكتسـب عن طريق الانـدكاك الموجودي للدازايـن بها نوعًا خاصًّا من الظهور للدازاين. يطلق هايدغر على هذا القسـم من الموجودات اسـم الموجودات الـ«في متناول اليد»[٣]، لأنها بمثابـة أدواتٍ وعلاماتٍ في يـد الدازاين، ولها «منفعة» أو «فائدة» معينة بالنسـبة له، فهي من حيث نوع الاسـتفادة التي يسـتفيدها الدازاين منهـا تُعَدُّ أدواتٍ، ومن حيث دلالتها على الوجود المطلق تعـد علاماتٍ. يقول في تعريفه لهذه

---

١. هذا الكلام لا يتناقض طبعًا مع كلام سابق يَنسِبُ الظهورَ إلى الوجود، فوجود الدازاين من الوجود المطلق، ويمكن لسائر الموجودات الظهور فيه بسبب وجود الإغزيستانس فيه، لذلك حين نقول إن منشأ هذا الظهور هو الدازاين فما ذلك إلّا لتمتّع الدازاين بالإغزيستانس.

2. Heidegger, Being and Time, pp. 98-99.

3. Ready-to-Hand

الموجودات إنها نوع من الوجود في عداد سائر الموجودات التي تكشف نفسها بطريقة صحيحة للدازاين[١] . ويذهب إلى أنَّ وجود الأشــياء الـ«في متناول اليد» وجودٌ غير مستقل بالمرة، بل هو وجودٌ لشيءٍ، لذلك يقول إنّ حيثية هذه الأشياء «بهدفِ أن تكون...»، أو «لأجلِ أن تكون...»، أو «بمثابةِ أن تكون...». ويعتقد أن هذا الحيث هو وجودها في نفسه[٢]؛ بمعنى أنَّ ملاك هايدغر للتوفر على «وجودٍ في نفسه» هو هذه الملاكات الظاهرياتية نفسها.

المجموعة الثانية من الموجودات هي تلك التي لا تدخل بتاتًا حيّزَ معرفة الدازاين واستعمالاته. ولذا يسمّيها هايدغر الموجودات الـ«فوق اليد»، أو الـ«بعيدًا عن اليد»، أو الـ«ليست في متناول اليد»[٣, ٤] ولأنها لا تخضع لمعرفة الدازاين واســتخدامه فكأنّها غير موجودة أساسًــا بالنسبة له، ولــذا يفتقر عــالَمَ الدازاين لها فهي غير موجودة فيه أصــلًا، فالدازاين لا يعيش إلّا في عالمه ولا شــأن له بباقي الموجودات غير الموجودة في عالمه هذا. لذلك ليسَ «عالَم» الدازاين عند هايدغر سوى هذه المجموعة من الأمور المكتشَفة الظاهرة للدازاين، وليس البيئة الجغرافية التي يعيش فيهــا والتي تقبل البســط والتنمية، والتي هي كما جاء في مبحث تاريخانيــة الدازاين متأثّرة تمام التأثر بالموروثات والتقاليد والثقافات التي يرثها الدازاين. وهكذا تعودُ هذه الموجودات فاقدةً للمعنى والحقيقة، لأنّ اتصافها بالحقيقة وتمتّعها بالمعنى منوطٌ بظهورها للدازاين. وبذا لا يوجد للموجودات شيءٌ مســبق اسمه المعنى بل ينبثق المعنى ويُخلق بظهورها للدازاين وبعده. بعبارة أخرى معنى هذه الموجودات ناجم عن ظهورها في الموقع الهرمنيوطيقي للدازاين، فالمعنى يُخلَقُ ويَنْوَجِدُ في هذه الغمرة[٥] .

---

1. Ibid, p. 98.

٢. هايدغر، مسائل اساسي پديدارشناسي، ص ١٥٠.

3. Present-at-Hand

٤. يمكن التعبير عن ثنائية الأشــياء الـ«في متناول اليد»، والـ«ليســت في متناول اليد» بأنحاء شــتّى أيسر وأوجز، منها: الأشياء المتناوَلة والأشياء غير المتناوَلة، والأشياء الأداتية والأشياء غير الأداتية، والأشياء اليدوية والأشياء اللايدوية، والأشــياء المتاحة يدويًا والأشياء اللامتاحة يدويًا، لكننا آثرنا اســتخدام ما هو أقرب إلى الأصل حرفيًا وإنْ اضطرّنا ذلك أحيانًا لإضافة (ال) التعريف لحرف جرٍّ وفعلٍ ناقصٍ: الأشــياء الفي متناول اليد والأشــياء الليست في متناول اليد. المترجم.

٥. شميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيک، ص ١٢٨.

أشارَ هايدغر في نحته لمفردة الدازاين إلى العالم الخاص بالدازاين، فقَصْده من (Da) في مفردة الدازاين (Dasein) والذي يترجم إلى «هناك» هو عالَم الدازاين. لذلك جَعَلَ للدازاين اســمًا ثانٍ هو «الوجود – في – العالم»[1]. ويرمي من وَضْعِ شــوارحَ فاصلةً بين الكلمات إلى الإشــارة لهذه العلاقة بالعــالَم. إذا كان هايدغر يعتبر الدازاين مرميًا[2] فلأنه تعتبره مَرميًّا به في هذا العالم. وفق هذا التصور كان «العالَم» خصلةً وجودية وإغزيستانسيالًا للدازاين، لذلك كان الدازاين بطبيعة ذاته في – العالم.

يُلاحَظ أنَّ ما يُقرِّر رؤيةَ هايدغر حول «العالم» ليس ســوى منحاه الظاهرياتي، لذلك يقول لو لم يكن ثمة أي دازاين[3] فلن يكون ثمة أيّ عالم[4]. العالم الظاهرياتي عالم ســوبجكتيفي[5] تمامًا وقائم على الدازاين، وحتى لو نظر له على أنه أوبجكتيفي وعيني خارجي فيجب أن يكون على هــذه الخلفية[6]. تدل جميع الموجودات الـ«في متناول اليد» في هــذه الرؤية، والتي هي من زاوية مــا علاماتٍ، على جميع العلاقــات والروابط في هذا العالم، وتعــد في الواقع موجوداتٍ داخل العــالم أي داخل هذا الجــو والفضاء[7]. طبعًا كانت هذه الموجــودات قبل أن تتموضع في مملكة الدازاين موجوداتٍ «ليست في متناول اليد». يطلق هايدغر على العالَم الفيزياوي للموجودات الـ«ليســت في متناول اليد» قبل أن تدخل مملكة الدازاين اسمَ «العالَم المحيطي» أو «الطبيعة»[8]، لذا لا صلة للطبيعة – وهي مجموعة الموجودات الـ«ليســت في متناول اليد» – بوجود الإنسان أصالةً، وهي في نفســها أيضًا عاطلةٌ عن معرفة الوجود وعن أية معرفة؛ أمّا «العالَم» فهو الحالة

---

1. Heidegger, Being and Time, p. 174.

٢. من المفردات التي يســتخدمها هايدغر للتأشــير إلى الحالة الكلية لوجود الدازاين مفردة: Throwness التي ترجمت إلى «پرتاب شدگي» أي الرمي أو الارتماء (أن يكون الشيء مرميًا به في...).

٣. أي: إذا لم يكن هناك أي صاحب إغزيستانس، أي صاحب إمكانية قيام ظهور.

4. Ibid, p. 417.
5. Subjective
6. Ibid, p. 418.
7. Ibid, p. 92.
8. Ibid, p. 100.

الأساسية لوجود الدازاين وهو كلية أو شبكة من العلاقات الأداتية الذرائعية تدعو الدازاين نحو إمكاناته وقراراته وأعماله وبشكل عام نحو إحالته إلى الوجود[1]. والواقع مع أن هذا العالَم هو مجموعةُ ما يظهر للدازاين لكنه يحيط بالدازاين، وكل فهم يقوم به الدازاين يقوم به في هذا العالم وبناءً على هذا العالم. هذا العالم في الحقيقة شبكة من علاقات الدازاين وأهدافه واحتياجاته ومشاريعه وأطروحاته ومؤسساته، والذي يصنع الإمكانات الوجودية لكل واحد من الدازاينات ووقوعيّتَهُ وعالَمَهُ الخاص[2]. من هنا كان الدازاين محصورًا في هذا العالم ولا سبيل له للهرب منه. وهذا هو معنى «الوجود في العالم» و«التعولم»[3].

٥. تزمُّن الدازاين وتاريخانيته

الزمان هو النقطة المركزية في ظاهريات هوسيرل، وسار هايدغر في «وجود و زمان» (الوجود والزمان) على خطاه ناشدًا تحقيق الصلة بين الوجود والزمان؛ وذلك أن هوسيرل اعتقد تبعًا لكانط أن التجربةَ أيةَ تجربةٍ هي زمانية (مُتزمِّنة)[4]، لذلك حيث إن الظاهر يُجَرَّبُ في شهودٍ حيٍّ لذا كان الزمانُ مقوِّمًا له بل حتى أن الزمان نفسه نوع من الظاهر يصعب فهمه. ولهذا السبب عنونَ هوسيرل كتابه الوحيد في هذا الموضوع وهو مجموعة محاضراته منذ ١٩٠٥م فما بعد بـ«ظاهريات الوعي الداخلي للزمان». يعتقد هوسيرل أنّ الزمان وصفٌ وحالةٌ للتجربة في حالها الحاضر، وليس خطًا ذا بعد واحد للحظات يتقسَّم إلى ثلاثة أقسام هي: الماضي والحاضر والمستقبل، بل الماضي والمستقبل حاضران في الحاضر ومنطويان فيه، فالحاضر هو ثمرة الماضي، لذا فالماضي محفوظ في الحاضر. والمستقبل أيضًا يجري تخمينه في الحاضر لأن الحاضرَ متَّجِهٌ نحوه، لذلك فالمستقبل بدوره حاضر في الحاضر[5]؛ وهكذا يعتقد هوسيرل أننا نفهم بالتأمل الفلسفي

---

١. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٤٤٣.

٢. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ١٤٩.

3. Worldliness

4. Guignon, The Cambridge Companion To Heidegger, p. 145.

5. Ibid, p. 146.

أنّ الماضي والمستقبل يشكّلان بنية كل لحظة ويَحْضَرانِ في جميع تجاربنا ووعينا اليومي[١]؛ لذلك غضَّ هوسيرل الطرف عن الزمان بمعناه المتداول وذهب إلى أن الماضي بهذا المعنى هو ذكرى الماضي، والمستقبل هو الأمل بالمستقبل، لا أنه خصلة عينية[٢].

بتعبير آخر ميّزَ هوسيرل بين الزمان العيني والزمان الذهني، وسمّى المعنى المتداول للزمان وهو سلسلة متتابعة من الآنات زمانًا ذهنيًا وليس زمانًا عينيًا حاضرًا «الآن». ويُصرحُّ هايدغر بدوره في «الأسس الميتافيزيقية للمنطق» أن تصور هوسيرل للزمان هو الزمان ذاته بمعناه الأصيل[٣].

نعاين عند هايدغر ثلاثة تعابير في خصوص الزمان هي: الزمان[٤]، والتَّزمُّن (أو الزمانية)[٥]، والتاريخانية[٦] (أو التأرُّخ)، وهي تعابير متفرعة بعضها عن بعض. وهو يعتبر الزمان أفقًا لفهم الوجود فهمًا مطلقًا[٧]، ويرى التَّزمُّن مساوقًا لوجود الدازاين، وفي ظلِّهِ فقط يكتسب وجود الدازاين معناه[٨] ويصل بواسطته إلى فهم الوجود المطلق[٩].

من وجهة نظره حتى الوجود المطلق متزمِّنٌ، وما الوظيفة الأنطولوجية الأساسية لتفسير الوجود المطلق إلّا تحليل التزمُّن أو الزمانية[١٠]. إنه يحسب وظيفةَ الفلسفةِ معرفةَ الوجود عن طريق الدازاين، ونراه يقول بعد بيان هذه القضية في المسائل الأساسية للظاهريات:

---

1. Ibid, p. 147.
2. Ibid.
3. Heidegger, The Metaphysical Foundations of Logic, p. 195.

نقلًا عن: احمدي، هايدگر و پرسش بنيادين، ص ٥٥٦.

4. Time
5. Temporality
6. Historicality
7. Heidegger, Being and Time, p. 39.
8. Ibid, p. 41.
9. Ibid, p. 39.
10. Ibid, p. 40.

مقدورات الفلسفة ومقدّراتها وهي علم حرّيّة الدازاين وإغزيستانسه[١]، هي بمعنىً أكثرِ أصالةً من أيِّ علمٍ آخر مقيّدةٌ بالتزمُّن، ولذا فهي تاريخانية[٢].

في تفسيره لتزمُّن الدازاين (أو زمانيته) يغضُّ هايدغر الطرفَ تمامًا شأنه شأن هوسيرل عن الزمان الذهني الذي يعني الزمانَ المتداول كخط طولي باتجاه واحد، ويرى بنظرة عينية وأنطولوجية أن التزمُّن هو حاضرُ الدازاين، الحاضر الذي ينطوي الماضي فيه ويحصل المستقبلُ أيضًا على أساسه[٣]؛ ذلك أن نظرة هايدغر الأنطولوجية المتمثلة في معرفة الوجودِ الفعلي الحالي للدازاين واندكاكِهِ العملي اليومي، تستوجب أن يُشَاهِدَ الدازاينَ على ما هو، لا على ما كان، ولا على ما سيكون، لأنَّ وجوده ليس سوى هذا في الوقت الحاضر وفي كل وقت حاضر آخر. في مثل هذا الوضع – أي في وضع الـ«يوجد الآن» الذي يمثل حاضرًا للماضي ويرتكز أيضًا على المستقبل – يَفْهَمُ الدازاينُ الوجودَ أو قل إنه يشهده شهودًا، لذلك يقول هايدغر لا يمكن لهذه المعرفة الهربَ من هذه القيود. من وجهة نظره ليس الحاضر معلولًا للزمن الماضي، بل أكثر من ذلك: هو الماضي نفسه أو الوجود الحالي للماضي.

والتاريخانية (التأرّخ) أيضًا عند هايدغر، مثلما هو الحال بالنسبة للتزمّن، وبشكل نابع من التزمّن، إحدى البنى الأصلية الأساسية لوجود الدازاين وليس بمعنى استعراض الأحداث التي وقعت له في الماضي بل هو خصلة أنطولوجية. لذلك نراه خلافًا لفلاسفة وجوديين يَقصُرون عنايتهم على وجودٍ للإنسان مستقرٍ بين عدمين، يهتمُّ أيضًا لتاريخ الدازاين[٤] ويراه ضروريًا لهدف الدازاين الأميز وهو معرفة الوجود المطلق. فمثلما أوضح في تزمّن الدازاين بأن الوجود الحالي للدازاين هو ثمرة ماضيه وكلُّ ماضيه حاضرٌ الآن في حاضره، كذلك تاريخه أي تراثه وثقافته التي كان يعيش فيها مؤثِّرةٌ في «وجوده» الحالي وحاضرة فيه. ولذلك يَظفرُ

---

١. المقصود شهود الدازاين التام لوجود الموجودات والذي يحصل بالاندكاك الوجودي للدازاين بتلك الموجودات.

٢. هايدغر، مسائل اساسي پديدارشناسي، ص ٣٦

3. Heidegger, Being and Time, p. 41.

٤. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٥٢٠.

الدازاين عبرَ التنقيب في تراثه وماضيه بنوعٍ من معرفة الوجود تنطوي طبعًا على أسئلة تاريخية[١]، إذ إن أدوات الدازين لمعرفة الوجود المطلق هي في الأســاس وجوده هو ذاته وإغزيستانسيالاته أو خصاله الوجودية. لذلك، حيث إنّ تاريخانية (تأرّخ) الدازاين عند هايدغر هي التي تَحْسِــمُ أهــمَّ طبقات وجود الدازاين[٢] لذا كانت معرفة التاريخانية والتركيز عليها أمرًا ضروريًا للغاية، بل يمكن الادعاء لو لم تكن هذه الطبقة أو الخصلة الداخلية من خصال الدازاين لما ظهرت فيه أساسًا حاجةٌ لكتابة التاريخ، ومن هنا يتسنى اعتبار تاريخانية الدازاين البُعد الاجتماعي لوجوده الماثل (المتواجد) في زمنه الحاضر. ونتيجةُ الاهتمام بالتاريخانية الاهتمامُ بالتدخّل الحاسم للتراث في وجود الدازاين وضرورةُ أن يَبْحَثَ الدازاينُ ويحقّق علميًا في هذا الخصوص[٣].

النقطة الهامّة في هذا الخضمّ هي أنّ الدازاين يمثل القناة الأساسـية لمعرفة الوجود – حتى عنـد هايدغر المتأخّر – والوجود هو ما يظهر للدازاين ومـا يظهر فيه، لذا كان من الطبيعي أن تتسرّب اقتضاءات الدازاين إلى الوجود. وعليه سـيكون الوجود أو الوجود المطلق من وجهة نظر هايدغر متزمّنًا وتاريخانيًا؛ إذ كما سـبق أن لاحظنا يُعرِّف هايدغر الوجود تعريفًا ظاهرياتيًا تمامًـا، فهو يعرِّفه بأنه الأمر الظاهر للدازاين. وبهذا سـيكون الوجـود تابعًا تمامًا لخصوصيات الدازاين الوجودية.

٦. وجدان الذهن، والفهم، والتفسير، والخطاب

الفهم عند هايدغر إغزيستانسـيال – أي خصلة وجودية للدازايـن – له ماهية ظاهرياتية صرفة، لأنه يُطلق على ظهور وجـود الموجودات عند الدازاين. في عملية الفهم يَفْهَمُ الدازاينُ ذاتَـهُ ويَفْهَمُ الآخرينَ أيضًا. يسـمّي هايدغر الفهمَ الأولَ «وجدان الذهن»[٤]، ويسـمّي الثاني

1. Heidegger, Being and Time, p. 41.
2. Ibid, p. 42.
3. Ibid, p. 41.
4. State-of-Mind

«الفهــم»[1]، ويَعِدُّهما كلاهما من مقوِّمــات الدازاين[2]. وجدان الذهن عثورٌ على الذات في العالَم وفي متن الموجودات. فهمُ الدازاين لـ «الوجود - في - العالم» بالتعريف الذي تمّ عرضه للعالَم يُسمّيه هايدغر وجدان الذهن. في هذه الحالة لن يعود الدازاين سوبجكت والباقون أوبجكت، بل هو في العالم وليس منفصلًا عنه. والحقيقة هي أن وجدان الذهن هو نفســه الشــهود الأوّليّ للدازاين الذي يحدث بالنســبة لذاته فيُدرِك نفسَــهُ نتيجةً له موجودًا في العالَم أو موجودًا مرميًا (مقذوفًــا) به في العالم[3]. هذا هو أول شــهودٍ للدازاين. لذلك، خلافًا لمــا قاله ديكارت حيث يصلُ عنده الإنســانُ إلى ذاته بالقياس القائل «أفكِّر إذن أنا موجود» ويجد نفسَهُ موجودًا مُدرِكًا للباقين، ليس وصوله إلى ذاته اســتدلاليًا برهانيًا مفهوميًا، بل وجوديًا شــهوديًا. في هذه الحالة لا يجد الدازاين نفســه منقطعًا عن العالم بل يرى نفســه في العالم تمامًا ومندكًا به، ذلك أن العالم حســب التعريف المذكور ليس منفصلًا عنه، لذا كانت هذه الحالة من حيثٍ ما ذاتَهُ ومن حيثٍ آخر العالَمَ[4]. «الفهم» أيضًا وعلى الغرار نفسه ليس من سنخ العلم الحصولي بل من سنخ العلم الحضوري، لأنه قيام وانفتاح عملي أو شهود يشهده الدازاين للوجود والعالم[5]. يسمّي هايدغر خصلةَ الفهم هذه التي تســبب أن يســوق الدازاين نفســه نحو إمكانات مختلفة خصلةَ إحالة[6] الفهــم[7]، ويعتقد أن هذا «الفهم» يحصــل بدرجته الكاملة عن طريق انــدكاك وجود الدازاين بوجود الموجودات الأخرى.

وعلى هذا الأســاس إذا أصررنا على تحليل الفهم كعمليةٍ، يتعين علينا تســميتها بعملية التشفيف (جعل الشيء شفافًا) الظهوري وليس التشفيف المفهومي، وتبعًا لذلك لن يكون

---

1. Understanding

٢. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، ص ١٧٩.

3. Heidegger, Being and Time, p. 389.

4. Ibid, p. 176.

٥. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، ص ١٩٤.

6. Projection

٧. م ن.

الفهم حركةً من مفاهيم معلومة نحو مفهوم مجهول لأجل العلم به، بل حركةً من غموضٍ في أمرٍ ظاهرٍ نحو شفّافيته؛ ذلك أن الدازاين ولأنه ذاتيًا وجود - في - العالم، يتميز في بداية أمره بفهم متوسط مبهم إجمالي للوجود والعالم[1]، وينبغي نقل هذا الإدراك بـ «الفهم» من الإجمال إلى التفصيل، أي من الإبهام والغموض إلى الشفافية[2]، أو من الظلمة إلى النور. الدازاين بسبب تمتّعه بالإغزيستانس موجودٌ منفتح على الوجود، وهذا الانفتاح هو فهمه الذي يبدو في البداية مظلمًا معتمًا ثم يتنوّر. والحقيقة أنّ «الفهم» مثل غيره من البنى النظرية لهايدغر له ماهية ظاهرياتية تتعلق بالظهور والحضور الوجودي للظاهرة عند الدازاين، وهذا الإظهار والتجلية والنقل من الغموض إلى التفصيل يسمّى عنده بـ «التفسير» وهو توسيع وتخصيص للفهم[3]. في التفسير يتشكل نظام مفاهيمي منبثق من ذلك الفهم الحضوري فيساعد على مزيد من الفهم[4]، وذلك مثلما تُنتزع من أيّ علم حضوري مفاهيمُ فتَنتُجُ بذلك عن العلم الحضوري علومٌ حصوليةٌ متناسبة مع ذلك العلم الحضوري. وليس هذا النظام المفاهيمي في حقيقته اكتسابًا لمعلومات أكثر حول أمر مفهوم بل هو مزيد من التشفيف والإجلاء له، والدازاين بفعله هذا ينمّي نفسه ويطورها أكثر فأكثر[5]. وفق هذا المنظور، يعتبر التفسيرُ من حيث الرتبة متأخرًا على الفهم[6]، ويُعَدُّ تقريرًا لغويًا أو غير لغوي للفهم الوجودي الحاصل[7]. وبعد هذه المرحلة يأتي الدور لبيان ما تم فهمه واتضاحه بواسطة

---

1. Heidegger, Being and Time, p. 25.
2. Transparency
3. Ibid, p. 188.
4. Ibid, p. 191.
5. Ibid, p. 188.

٦. التفسير مقدم على الفهم في الهرمنيوطيقا المناهجية ومدارس التفسير الكلاسيكية، فالتفسير يحصل لكي يحصل الفهم. أما في الهرمنيوطيقا الفلسفية فالفهم هو المتقدم على التفسير.

٧. أحمد واعظي، نظريه تفسير متن، ص ١٥٠.

النظام المفاهيمي. وتتم هذه العملية عند هايدغر بواسطة الخطاب[١]. [٢]

يتعين الفهم ووجدان الذهن عند هايدغر بواسطة الخطاب حيث يُبَيَّنُ الأمرُ الذي تمَّ فهمه بطريقة لسانية لغوية «بوصفه شيئًا»[٣]، وهنا يُطرَحُ مبحثُ دلالة الكلمات. والحقيقة أن الخطاب هــو الخصلة الوجودية الثالثة للدازاين وله دور أســاسي في عــرض الظهورات وإظهارها، أي إظهار «الهناك». الخطاب هو بيان الأمر المفهوم (الذي تم فهمه) باللغة التي نأنسها ونرتاح لها[٤].

نتيجة تصور هايدغر للفهم والتفسير هي أن الهرمنيوطيقا كنظرية فهم عنده تتسم حقًا بأنها نظرية حول ظهور الوجود وتجلّيه، وتقوم بوظيفتها بتفسير الدازاين تفسيرًا ظاهرياتيًا. وعليه لما كان الوجود الإنساني عند هايدغر عمليةَ ظهورٍ واتضاحٍ، لذلك وحسب علم الوجود الأساسي عنــده، طالما كان الدازاين موجودًا فلن تكون الهرمنيوطيقا بمعزل عن وجود الإنســان[٥]، ومن هذه الزاوية ســتكون الهرمنيوطيقا عند هايدغر المتقدِّم هي ظاهريات الدازاين للوهلة الأولى[٦]. لذلــك كان الهمّ الأكبر للهرمنيوطيقــا عنده هو معرفة الوجود وبمحوريــة الدازاين، ذلك أن الدازاين يُجلي الوجودَ ويكشفه لنفسه بهذه الهرمنيوطيقا[٧]. طبعًا يصرِّح هايدغر نفسه بأنه عندما يتحــدث عن معنى الوجود فــلا يقصد بتاتًا معنى خفيًا غامضًا عميقًا، بل يقصد الســؤال عن

---

1. Discourse/ Rede

٢. يذهب البعض إلى أن التفسير أيضًا لا يُعزى من وجهة نظر هايدغر إلى النظام المفاهيمي، بل له ماهية أنطولوجية تمامًا شأنه في ذلك شأن الفهم نفسه. وهم يعتقدون أن تشييد هذا النظام المفاهيمي يرتبط بمرحلة الأقوال والمشافهة، لكن التصور المطروح في متن هذا الكتاب أقرب إلى رأي هايدغر، وتشير إليه كثير من كلمات هايدغر وأقواله.

٣. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، ص ١٩٩.

٤. شميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيک، ص ١٤٣.

5. Palmer, Hermeneutics, p. 137.

6. Heidegger, Being and Time, p. 62.

٧. پالمــر، علــم هرمنوتيک، ص ١٤٣، في خصــوص الكتب التي اعتمدناها كمصادر لدراســتنا هــذه أحلنا أحيانًا إلى ترجماتها، وأحيانًا إلى نصوصها الأصلية. والسبب في إحالتنا أحيانًا إلى النص الأصلي أننا احتملنا أن لا تكون الترجمة مناســبة، وأحيانًا تمت الإحالة إلى أصل الكتاب لأهمية الموضوع. وفي غير هــذه الحالات تمت الإحالة والإرجاع إلى ترجمات الكتب. وقد حدث هذا في خصوص عدة كتب استفدنا منها لهذه الدراسة.

الوجود إلى أن يدخل الوجود نطاقَ فهم الدازاين[١].

وعلى هذا الأساس عندما يقترب هايدغر من النص حتى في حقبته المتأخّرة فإنه يرنو إلى معرفة الوجود، فالنص في هذا التصور مكان يكشف الوجود فيه عن نفسه[٢]، تمامًا كظهور الوجود في كلّ واحد من الموجودات الأخرى الفي متناول اليد الظاهرة للدازاين. يقوم الدازاين بهذه المهمة عن طريق الظواهر التي تنوجد فيه بواسطة النص الذي هو هنا كأيّ موجود آخر؛ لذا فالهدف في هذه الهرمنيوطيقا ليس إطلاقًا تلقّي المعنى الذي يقصده الكاتب حتى يُصار إلى تبيين قواعده.

يعتقد هايدغر أنَّ طبع الوجود هو أنْ يُخفي نفسه خلف الموجودات، ويجب على الدازاين إخراجه من الخفاء بإلقاء نفسه على تلك الموجودات. ولذا فهو يعتقد في خصوص النص أيضًا أن الوجود يخفي نفسه خلف النص ويجب إخراجه من خفائه بالهرمنيوطيقا. لذلك نراه بدل أن يطمح لإدراك المعنى الظاهري في النص يطمح لإظهار وإبراز الأمور التي كانت مكنونة غير ظاهرة[٣]، ذلك أن وظيفة الهرمنيوطيقا في فكره الفلسفي ومشروعه الرئيسي هي إجلاء الظواهر المضببة المظلمة وإظهارها ليتحول الوجود المكنون بذلك إلى وجود ظاهر جليّ منكشف[٤]. ومن هنا لا تندرج الأمور الواضحة الشفافة مثل المعنى الظاهري في جدول أعمال هذه الهرمنيوطيقا على الإطلاق لأنها لا تحتاج إلى تفسير. ولهذا تقع نقطة بدء هذه الهرمنيوطيقا من بعد المعنى الظاهري. ولذلك عندما يفسِّر كانط لا يريد أن يقول فقط ما الذي قصده كانط لأن ذلك سيكون توقفًا ومراوحة في النقطة التي ينبغي للتفسير تحديدًا البدء والانطلاق منها[٥]. وهكذا، ليس النص النهائي المنتهي موضوعَ التفسير في الهرمنيوطيقا التي ينادي بها، إنما الحماس والهياج

١. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٤٨٠.

2. Heidegger, Being and Time, p. 155.

٣. پالمر، علم هرمنوتيک، ص ١٦٢.

4. Palmer, Hermeneutics, p. 161.

5. Ibid, p. 147.

والحراك الداخلي عند خلق النص هي أيضًا موضوعات التفسير[1]، فمعرفة الوجود رهنٌ بمعرفة تلك الأمور أيضًا، ولذلك لو قلنا في هذه الهرمنيوطيقا إننا نعرف النص أفضل من كاتبه لكان قولنا هذا خاطئًا، بل يجب أن نقول إننا نفهم النص بنحو مختلف عن الكاتب.

٧. البنى القبلية للفهم

يعتقد هايدغر أن كل فهم جديد يظفر به الدازاين حول شيء معين يبتني على معطيات فكرية سابقة للدازاين، وما من معرفة تبدأ من الصفر. وهو يسمّي هذه المعطيات القبلية الفكرية البِنى القبلية للفهم[2]، ويصنّفها إلى ثلاث فئات: الحيازات (أو المتوفِّرات) المسبقة[3]، والرؤى (أو المرئيات) المسبقة[4]، والتصورات (أو الانطباعات) المسبقة[5]. ولإيضاح هذه الفئات الثلاث نشير إلى مثاله الذي يسوقه هو من آلة المطرقة. يقول هايدغر عندما تريدون استعمال مطرقةٍ في عمل جديد من قبيل صناعة طاولة خشبية، فإن هذا الاستعمال الجديد للمطرقة يبتني على ثلاث بنى ذهنية تجعلكم ناجحين في عملكم. قبل أن تحملوا المطرقة لديكم معرفتكم للمطرقة وأدائها، لذلك لا تأخذون بدلًا عنها كمّاشة أو مفكّ براغي أو مبردًا من علبة أدواتكم، لأنكم تعلمون أنها المطرقة من بين كل هذه الأدوات التي تنفع لطرق المسامير ودسّها في الخشب كروابط، وليس باقي الأدوات. أضف إلى ذلك أنكم قبل أن تتوفروا على معرفة للأدوات ووظائفها لديكم معرفتكم بالنجارة وما يسودها من قواعد، لذلك لا تقصدون جهاز اللحام من أجل صناعة طاولة خشبية. يعتقد هايدغر أن الحيازات المسبقة تطلق على هذا السنخ من المعارف.

الفئة الثانية هي معارف يجب أن تتوفروا عليها قبل استعمال المطرقة لصناعة الطاولة الخشبية لتحملوا المطرقة وتستعملوها في صناعة الطاولة، وهي الغرض من صناعة الطاولة الخشبية، فهذا الغرض يجب أن يكون موجودًا في الفرد قبل فعله ليحضّه على الفعل. تسمّى هذه المعرفة

1. Ibid.
2. Fore-Structure
3. Fore-Having
4. Fore-Sight
5. Fore-Conception

في الفلسفة الإسلامية العلّة الغائية للفعل والتي يتوفر عليها فاعل أيّ فعل قبل أن يفعله. يذهب هايدغـر إلى أن هــذه المعرفة إذا لم تكــن موجودة فلن تقصدوا المطرقة ولــن تحملوها مع أنكم قد تتوفرون على معارف من فئة الحيازات المســبقة تتعلق بوظيفة المطرقة في ضرب المســامير في الخشــب. فالغرض هو الذي يحتّكم على حمل المطرقة واستعمالها. يطلق هايدغر على هذا النمط من المعارف المسبقة اسم الرؤى المسبقة.

وتتعلق الفئة الثالثة من المعارف بالنموذج أو الموديل الذي تتوفرون عليه قبل القيام بالعمل. في هذا المثال إذا كنتم تعلمون ماذا تنفع المطرقة وحملتموها بهدف صناعة طاولة خشــبية ولكن من دون أن تعلموا كيف تصنع الطاولة الخشبية فلن تستطيعوا أيضًا استعمالها. وهذه فئة أخرى من المعارف المسبقة يسمّيها هايدغر التصورات المسبقة.

إنــه يرى هذه القبليات ضرورية لمعرفة أيَّ شيءٍ، إذ توجد قبل أي مجهول فكري معلومات فكرية هي اللبنات الأساسية لجعل المجهول معلومًا. وهذه القبليات هي الحيازات المسبقة. إذا لم تكن هذه المعلومات الأولية المســبقة فلن يتحول المجهول الفكري إلى معلوم فكري إطلاقًا. بالإضافة إلى هذه المعلومات من المهم أيضًا معرفة ذلك المجهول وسنخه، فالفرد الذي يريد حل مجهول فكري يدرس أولًا سنخ ذلك المجهول ثم يتوجّه بهدف جعله معلومًا إلى مخزن معلوماته فينتقي المعلومات المناســبة ويتقــدم خطوة بعد خطوة ليحلَّ ذلك المجهــول الفكري. ولذلك يقال في علم المنطــق إن «التفكير»، وهو عملية جعل الأمر المجهول معلومًا، عبارةٌ عن الحركة من المــراد (المجهول العلمي) إلى المبادئ (المعلومات) ومن المبــادئ إلى المراد. والغرض الذي يدفــع الفرد المفكر للذهاب إلى معلوماته الأولية والناجم عن العناية بســنخ المجهول الفكري هو الرؤى المسبقة حسب مصطلحات هايدغر. علاوة على هاتين الحيازتين الذهنيتين نحتاج من أجل حلّ المجهولات العلمية إلى إطار نظري أو إطار مفهومي، وهذا هو التصميم أو الخارطة التي نعمل وفقًا لها كي نحلَّ المسألة ونجعل المجهولَ العلميّ معلومًا. هذا الإطار المفاهيمي هو ما يسمّيه هايدغر التصور المسبق[١].

---

١. راجــع: أحمدي، هايدگر و پرســش بنيادیــن، ص ٤٢١/ شــميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيــک، ص ١٣٩-١٤٣

يعتقد هايدغر أن هذه البنى المسبقة بفئاتها الثلاث ناجمة عن ماضي الدازاين وإرثه، لأنه يعيش في التاريخ والزمان وقد نما وترعرع ونشأ على هذه الأرضية، لذلك تنتقل السوابق المذكورة إليه.

المبحث الرابع: نقد الظاهريات[1]

مع أن الظاهريات طرحت من قبل هايدغر منهجًا أصليًا أوحدًا لعلم الوجود الأساسي[٢]، ومن قبل غادامير منهجًا أصليًا لكتاب «الحقيقة والمنهج»[٣] وكزاوية نظر شاملة لمسائل من قبيل الحقيقة، والمعنى، والفهم، واللغة، والزمان، و... الخ[٤]، لكنها تعاني من فوالق وتصدعات علمية عديدة تجلب عليها نقودًا جادّة، وهذا معناه أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تعاني من أزمة خطيرة في مثودلوجيا (علم مناهج) جهازها الفكري، وبالنتيجة تعاني جميع التحليلات والمخرجات الناتجة عنها في إطار هذه الهرمنيوطيقا من أزمات وإرباكات. فيما يأتي نستعرض جانبًا من النقود الممكن تسجيلها على مذهب الظاهريات.

١. الظاهريات.. الإخفاق في الهدف

يعرض هايدغر في كتابه متافيزيک چيست؟» (ما الميتافيزيقا؟) أننا لا نصل في الظاهريات إلى نفس الأمر وواقع الأشياء بل نصيب ظهوراتها وظواهرها فحسب[٥]. هذا في حين ذهب هوسيرل وهايدغر وغادامير ثلاثتهم إلى أنه في انفتاح الدازاين (وعلى حدّ قول غادامير: المفسِّر)

/ Hiedegger, Being and Time, pp. 191-193.

١. نشير في هذا المبحث إلى بعض آراء غادامير أيضًا، مع أن هذا يجب أن يتم منطقيًا في المقال اللاحق، فالظاهريات في هرمنيوطيقا غادامير أيضًا مطروحة كمنهج، لذلك ما دمنا في مقام النقد من المناسب أن نتعرض أيضًا لأفكار غادامير في هذا الخصوص.

2. Schmidt; Understanding Hermeneutics; pp. 56-58/ Heidegger; Through Phenomenology to Thought; p. xiv.

3. Gadamer; Truth and Method; (b), p xxxiii.

4. Ibid.

٥. هايدغر، متافيزيک چيست؟، ص ١٧٠.

على الأشياء تظهر حقائقها كما هي في الدازاين (المفسِّر)[1]. لقد كانت هذه الفكرة واضحة راسخة في الظاهريات إلى درجة أضحى معها شعار الظاهريات الأساسي «العودة إلى ذات الأشياء»[2]، وعُدَّت هذه العودة الهدفَ من تأسيس الظاهريات، لأن السبب في تأسيس الظاهريات منذ بدايتها هو حلّ مسألة (العين والذهن) المعرفية، وكذلك تأمين نقطة اتكاء للفلسفة لا تقبل الشبهات. لقد كان ادعاء هوسيرل منذ البداية أن ثمة اتحادًا بين العين والذهن في الظاهريات، وبذلك لا توجد ثنائية بينهما حتى نطمح للسؤال عن تطابقهما. بينما اعترف هايدغر أن موضع الاهتمام في الظاهريات ليس العين بل ظهورها لنا، وأنَّ هذا الاتحاد اتحاد بيننا وبين ظهور الشيء وليس بيننا وبين الشيء ذاته. معنى هذا الكلام أن الشيء الوحيد الذي قامت به الظاهريات هو أنها شطبت على صيغة مسألة قديمة هي مسألة التطابق بين العين والذهن وتجاهلتها، لا أنها قدّمت لها إجابةً مناسبةً، فقد رفعت «العينَ» وأحلّت محلَّها «الظهورَ»، ثم تحدَّثت عن اتحاد «ظهور» العين – لا العين ذاتها – بالذهن.

وقد أفصح الشطبُ على صيغة المسألة بدل حلّها في الظاهريات عن نفسه بنحو أشد وأخطر أيضًا، إذ تم في الظاهريات كما ذكرنا إعادة تعريف جميع المفاهيم المفتاحية كالوجود، والموجود، والحقيقة، والمعنى، و... الخ، ونسبت كلها إلى ظهور الشيء وليس إلى ذات الشيء وعينه الخارجية.

1. Gadamer, Truth and Method, p. 269.

2. To the Things Themselves

٢. الظاهريات والمثالية

الدازايــن عنــد هايدغر المتقدم هــو المحور الأصلي لمــشروع عملاق اســمه علم الوجود الأساسي، حيث يجري تعريف جميع أركان علم الوجود الأساسي – والظاهريات منهجه[١] – في ضوئه.

كنموذج لذلك: يبتني الوجود على الدازاين؛ وحقيقة الشيء ليســت سوى ظهور الوجود عند الدازايــن[٢]؛ والمعنى حالة من إلقاء إحالة – انفتاح الدازاين على الوجود يُفْهَمُ الشيءُ طبقًا لها من حيث كونه مفهومًا لدى الدازاين[٣]، ولا يكون الموجود ذا معنى إلّا حين ينكشف لوجود الدازايــن ويكون مفهومًا من قبله، أمّا قبل ذلك فلم يكن لــه أيّ معنى[٤]. وحتى قوانين نيوتن تفتقر للحقيقة والعينية قبل فهم الدازاين لها[٥]؛ وحتى العالَم الذي يظهر للدازاين هو في الحقيقة قائم بالدازاين لأنه مجموعة ظواهر تكشّفت وظهرت للدازاين. من جهة أخرى الدازاين مرميّ به في هذا العالم ولا مهرب له من هذا العالم، والنتيجة هي أن الدازاين مقيّد بعالمه وخصوصيات عالمه الزمانية والتاريخية، وذهنياتُهُ المسبقةُ وفهومُهُ المسبقةُ وزوايا نظره التي تُوجِّه وتُسيِّر ظهورَ الأشــياء فيه منبعثةٌ هي الأخرى من هذا العالم، لذلك لا تظهر الأشــياء له كما هي، ولا يمكن لوجــود الدازايــن ولا لوجود أيّ موجود آخــر أن يظهر ويفهم كما هو حقًا، ولذا لا يســتطيع الدازاين معرفة صوت الوجود في أيّ موجود بدون تدخّل عالمه الذهني[٦]. وقد واصل غادامير أيضًا هذا المعنى بنحو من الأنحاء، فالإنســان عنده أيضًا متزمّــن وتاريخاني، أي إنه ليس فوق التاريخ والزمان، بل خصوصياتُ عصره هي مقوّماته الذاتية.

والنتيجة هي أن الدازاين لا يســتطيع الخروج من ذاته ومــن عالمه إلى العالم الخارجي. وما

---

1. Heidegger, Being and Time, p. 50.

٢. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٣٥٥.

3. Heidegger, Being and Time, p. 193.

٤. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، ص ٢٠٢.

5. Heidegger, Being and Time, 269 & 227.

٦. واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، ص ١٩٨.

يؤيد هذا المعنى ما قاله هايدغر في «متافيزيک چيست؟» (ما الميتافيزيقا؟) من أننا لا نصل إلى نفس الأمر وواقع الأشياء بل نتعامل مع ظهوراتها فحسب[١]. وهذا لا يعني سوى نمط متطور من المثالية، وهو ما تفطّن له غادامير الذي يقول بصراحة حول ظاهريات هوسيرل إن تأسيس هذه الظاهريات حول محور الوعي الذاتي[٢] للإنسان يفضي إلى المثالية، وهو ما ينبغي التحرر منه[٣]. ثم يقول إنَّ منهج الظاهريات أثّر في هايدغر إلى درجة أن المؤاخذات العامة على ظاهريات هوسيرل، وأبرزها الانزلاق في ورطة المثالية، تستمر عند هايدغر ولا يتحرر منها كتابُهُ «وجود و زمان» (الوجود والزمان)، فهو كتاب لم يستطع بالتالي الخلاص من الروح الكلية للتأمل المتعالي عند هوسيرل والمؤدّي إلى المثالية[٤]. لذلك يحاول هايدغر تاليًا إنقاذ نفسه من هذا النقص. يعتقد غادامير أن هايدغر يدل في رسالة «حول الأومانية» على أنه لم يستطع بعدُ وخصوصًا في «وجود و زمان» (الوجود والزمان) التحرُّرَ من الأنا المتعالي وتقديم تحليل صحيح للحياة[٥]. يكتب في هذا السياق:

لو أردنا الفرار من هجاء الفكر المثالي حقًا فمن الواضح أننا يجب أن لا ندرك أسلوبَ وجود الحياة (Life) طبقًا للوعي–الذاتي [الدال المركزي لظاهريات هوسيرل]. وعندما يبادر هايدغر إلى إعادة النظر في الفهم–الذاتي المتعالي لـ«وجود و زمان» (الوجود والزمان) فستكون النتيجة أنه يجب أن يصل مجددًا إلى تصورات حول قضية الحياة (Problem of Life)؛ ولذلك نراه يتحدث في رسالة «حول الأومانية» عن فجوة عميقة بين الإنسان والحيوان. وواضح جدًا أنه عندما يكون علمُ الوجود الأساسي لدى هايدغر محورًا متعاليًا لتحليل الدازاين يبقى غير قادر على تقديم تقرير إيجابي لأسلوب وجود الحياة[٦].

---

١. هايدغر، متافيزيک چيست؟، ص ١٧٠.

2. Self-Consciousness
3. Gadamer, Truth and Method, p. 253.
4. Ibid, p. 245 and 248.
5. Ibid.
6. Ibid, p. 253.

ولكـي ينجو هايدغر من مشـكلة المثالية أدخل في فترته المتأخّرة ثلاثـة مفاهيم أخرى إلى علم الوجود الأسـاسي، ونقل محورية هذا العلم من الدازايـن إلى اللغة. وصاغ غادامير أيضًا هرمنيوطيقاه متأثرًا بهذا التغيير، فدرس قواعد الظفر بالحقيقة المضمرة في الموجودات اللغوية. أدخـل هايدغر العناصر الثلاثة المومى إليها من أجل كسر حصرية الدازاين في بناء عالمه ولكي ينفتح له طريق إلى خارج نفسـه. وأخذ هايدغر في صياغته لهذه العناصر الثلاثة مبدأ الوجودية (بمعنـى الوجود الجاري في الحياة اليومية الراهنة للدازاين وليس بمعنى أمر ماورائيٍّ مضبّب) واللاميتافيزيقيا. وهذه العناصر التي تشـارك الدازاين في تشكيل الحقيقة هي من وجهة نظره: الأرض، والسماء، والإلهيون (الخالدون). ما يقصده من الأرض هو هذه الأرض التي نعرفها، ومن السـماء هذه السـماء التي نعرفها، ومن الإلهيين الوسائط الذين يفيض الوجودُ على الناس مـن خلالهم. في هذه الحقبة يسـمّي هايدغر الدازاينات بالآيلين للمـوت أو المائتين، ويعدّهم متلقّي الوجود من الإلهيين، فهو يعتقد أن الدازاين هو الحيّ المائت (الآيل للموت)، وحيث إنه مائت فله آصرة وطيدة بالأرض والسـماء، فالأرض مهدُ ولادته ومواهبه التي تتفعّل بالمواهب السـماوية. حصيلة التعاطي بين هذه العناصر الأربعـة هي أن الدازاين، أي هذا «الوجود – في – العالم»[1]، سـيظفر بهذا التواجد – في – العالم من الآن فصاعدًا عن طريق المشـاركة في اللعبة المتبادلـة بين هذه الأصعدة الأربعة. والحقيقة أن الوجود – في – العالم سـيغدو بمعنى الوجود على الأرض، وتحت السماء، وفي حضرة الإلهيين[2].

يبـدو للوهلة الأولى أن خطر المثالية قـد زال عن الهرمنيوطيقا الفلسـفية بهذه التغييرات، ولكن نلاحظ بنظرة أعمق أن هذه المشـكلة لا تزال قائمة في مكانها، إذ بهذا الإصلاح تأثّرَ عالَمُ الدازاين بثلاثة عناصر أخرى ما عدا الدازاين نفسه، أمّا باقي أركان الظاهريات فلا تزال مبتنية على الدازاين كما كانت. ففي ظاهريات الوجود كانت الحقيقة والمعنى والفهم و... الخ مرتكزةً كلها على الدازاين ولم يكن لها معنى بدونه. ولهذا أوضحنا في القسم السابق أنّ علم الوجود لدى

---

1. Being-in-the Word

٢. پروتي، پرسش از خدا در تفكر هايدگر، ص ١٢٠.

هايدغر مع أن له منحىً وجوديًا غير ماهوي لكنه لا يُعَدُّ أصالةَ الوجودي حسب المعنى الدارج في الفلسفة الإسلامية بل هو أصالة الظهوري، فالوجود في هذا التصور له هوية ظاهرياتية ولا يمكننا الظفر به مستقلًا عن الظاهريات. كما أن هايدغر يوضِّح في «متافيزيک چيست؟» (ما الميتافيزيقا؟) أن هذا الوجود ليس سوى ظهور للوجود الواقعي ونفس الأمري للأشياء وليس ظهورًا للأشياء نفسها، ذلك أن الدازاين لا طريق له أساسًا إلى ذلك الوجود الخارجي. والمثالية هي هذه الفكرة القائلة بعدم وجود طريق لنا إلى الخارج بل نبقى محاصرين بتلقّياتنا وما يظهر لنا.

وهذه المشكلة مشهودة حتى لدى غادامير، فمع أنه متأثر بهيدغر المتأخّر لكنه في تصوره للوجود والحقيقة يفكر بطريقة ظاهرياتية تمامًا.

٣ . الظاهريات والنسبية

تحدث النسبية عندما تتدخل خصوصيات المدرِك في المدرَك وتتحكم في كيفيته، فلا يعود ثمة ملاك عام لتشخيص الصحيح من غير الصحيح. تبدو النسبية أحيانًا بمنتهى البساطة والوضوح وعدم التعقيد، وتلوح أحيانًا معقدة خافية. على صعيد الظاهريات نحن أمام نسبية معقدة، إذ إنه الدازاين مرةً أخرى الذي تتجلّى له الظواهرُ ويحصل له الفهمُ، وحتى الحقيقة والوجود والمعنى والعالم وسائر المفاهيم المفتاحية عُرِّفت على أساس ظهورها للإنسان. والظهورات ليست نفسها الأشياء الخارجية بل هي ظهورات الأشياء الخارجية وسفورها للدازاين أو المفسِّر. والظهور أساسًا مقولة شخصية لأنه من قبيل الحضور، ولا يمكن للحضور أن يكون عامًا. ولهذا السبب كان منهج الظاهريات التجربةَ والشهود، وهو بالطبع منهج فردي وشخصي تمامًا. يشرح غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج» التجربة والشهود في الهرمنيوطيقا الفلسفية والظاهريات شرحًا وافيًا، ويلمح إلى أن هذه التجربة تختلف تمامًا عن التصور الذي ساد عن التجربة في عصر التنوير بمميزات منها القابلية للتكرار. إنه ينظر للتجربة بما يشبه الواقعة الشخصية، ولذا فهي ذات طابع شخصي تمامًا ومتقوِّمة بالفرد[1].

---

1. Gadamer, Truth and Method, pp. 341-355.

ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن تكون النسبية مصيرًا حتميًا للظاهريات، لأن الظهورات التي تحصل بمنهج الشـهود والتجربة تتوكأ كلها على الفرد وتتبع ظروفه الخاصة. طبعًا يحاول غادامـير، رغم إيمانه بالظاهريات التي تمثل بلا ريب منهجه الرئيس، أن يتملّص من النسـبية، لكنه لم ينجح في ذلك كما سنُلفت في فصول قادمة.

والنتيجـة هي أنه في ضوء النقود المعروضة للظاهريات، ولأن الظاهريات أخفقت أولًا في تحقيق الغرض الأصلي من تأسيسها، ولأنها ثانيًا أفضت إلى المثالية، ولكونها ثالثًا لا تمتلك مهربًا من النسـبية، فهي لا تسـتطيع أن تمثِّل منهجًا واتجاهًا مناسبًا لعلم الوجود الأساسي لهايدغر في معرفـة الوجود، وتبعًا لذلك حصول نتائج صحيحة في الهرمنيوطيقا التابعة له، والتي أسّسـها غادامير. لذلك عندما يعاني هذا المنهج والمنحى الأصلي في الهرمنيوطيقا الفلسفية من مثل هذه المشاكل، فمن الطبيعي أن يتسبّب في أزمة جذرية للهرمنيوطيقا الفلسفية المتأسِّسة على دعائمه.

المقال الثاني
الهرمنيوطيقا الفلسفية وتفسير النص عند غادامير

كان هانــز جورج غادامير تلميــذًا لهايدغر مدةً مــن الزمن، وهو مــن المفكرين اللامعين أصحاب الدور الأســاسي في تشكيل الهرمنيوطيقا الفلســفية وتنميتها، ويعد مهندسها الأبرز والأكبر. لقد أسّس بكتابه الشهير «الحقيقة والمنهج»[1] الذي صدر عام ١٩٦٠م – أي بعد ظهور كتاب هايدغر «وجود و زمان» (الوجود والزمان) بـ ٣٣ عامًا – مدرســةً هرمنيوطيقية جديدة عرفت بالهرمنيوطيقا الفلسفية. وقد استقى في هذا الكتاب جميعَ ركائزه الفكرية تقريبًا من آراء هايدغر وعرض نظرية التفســير فيه مرتكزةً على التصور الفلســفي لطبيعة الفهم. طبعًا لم تكن المســألة الأهم لدى غادامير نفسَها المسألة الأصلية لدى هايدغر، لكنها طرحت في البداية على الأقل ضمن السياق نفســه لاهتمامات هايدغر ثم ابتعدت عنه لاحقًا. فيما يلي عرض للمسألة الأصلية عند غادامير والتغييرات التي طرأت عليها ثم الهيكلية أو البِنية الهرمنيوطيقية الفلسفية التي أطلقها غادامير.

المبحث الأول: مسألة غادامير الأصلية في الهرمنيوطيقا الفلسفية

أنْ نسأل: ما المســألة والاستفهام الأصلي لغادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج»؟ فهذه قضية مهمــة لها تأثيرها البالغ في فهــم آرائه، حتى أن عدم إدراكها الصحيح يــؤدي من ناحية إلى أن ننســب لنظريته أمورًا غير مناسبة لها، ويفضي من ناحية ثانية إلى استخدامات غير صائبة لآرائه في مجالات أخرى. هذه الحالات من ســوء التصور وســوء التوظيف شيءٌ تنبّه له غادامير نفسه وكتب اعتراضًا عليه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه[2]. ومن الطبيعي أن ترشدنا معرفة المسألة والهــمّ الأصلي الذي خامــره في الكتاب إلى الغاية التي كتب الكتاب من أجلها، فَفَهْمُ مســألته

1. Truth and Method
2. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xxv.

الأمّ وإدراكها الصحيح يساعدنا على معرفة أفضل لمقاصده وما يرمي إليه في فصول الكتاب المختلفة، وهو أشبه بشرط لازم لفهم آرائه الواقعية.

وفيما يلي عرض للتيارات الفكرية المؤثرة على غادامير وبعض المفاهيم الأساسية التي نادى بها والتي تعيننا في معرفة قضيته الأصلية في كتابه.

١. التيارات الفكرية المكوِّنة لمسألة غادامير الأصلية

تدل مطالعة كتاب «الحقيقة والمنهج» ومتابعة بحوثه مضافًا إلى تصريح مؤلفه في مقدمته الأولى[1]، تدل كلها على تأثّره بتيارين فكريين أساسيين في عصره. ومعرفة المسألة الأصلية لغادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج» مرتهنة لمعرفة صحيحة لهذين التيارين. يحاول التيار الأول مجابهة هجمات الوضعيين على العلوم الإنسانية وتشييد ركائز وأسس متينة لها على غرار ما للعلوم الطبيعية، وإطلاق منهج صحيح لها بما يتلائم ومقتضياتها الذاتية. الممثل الأكبر لهذا التيار هو المفكر الألماني ويلهلم دلتاي الذي جعل كل همّه وجهده منصبًا على استقلالية منهج العلوم الإنسانية وترصينه في مقابل العلوم الطبيعية، وكانت ثمرة بحوثه وتحقيقاته أولًا: معتقدات هوسيرل صحيحة في القضايا المعرفية الأساسية وتعتبر ركيزةً رصينة لتشييد صرح العلوم الإنسانية[2]. ثانيًا: لما كان منهج العلوم الإنسانية منفصلًا بالتأكيد عن منهج العلوم الطبيعية فيجب الوصول إلى منهج صحيح في العلوم الإنسانية، وما هذا المنهج إلّا الهرمنيوطيقا المناهجية لشليرماخر والذي يسمّونه أيضًا في خصوص هذه العلوم بالهرمنيوطيقا التاريخية؛ بل هو المنهج الوحيد في جميع هذه العلوم[3]. كان لمفكري هذا التيار ثلاث قبليات أساسية نظّموا مباحثهم على أساسها. فكانوا يعتقدون أولًا أن العلوم الإنسانية شأنها شأن العلوم الطبيعة لها

---

1. Ibid (b), p. xxiv.

٢. أشار رودلف. إي. مكريل وفريهوت ردي في المقدمة التي كتباها لكتاب «تشكل جهان تاريخي در علوم انساني» إلى أن دلتاي استلهم في العديد من كتاباته المؤسِّسة للعلوم الإنسانية أفكار هوسيرل في كتابه «دراسات منطقية» (دلتاي، تشكل جهان تاريخي در علوم انساني، ص ٢٧) فقد زعم هوسيرل في هذا الكتاب إرساءَ أساس متين للفلسفة، ومن ثم العلوم الإنسانية تبعًا لها، مقابل العلوم الطبيعية.

3. Palmer, Hermeneutics, p. 41.

جانب عيني وواقعي[1] وليست مجرد أمور ذهنية وهمية. وثانيًا الوصول إلى نتائج في هذه العلوم المتمتعة بالعينية المذكورة غير ممكن إلّا باعتماد منهج معتبر (القبلية الأصلية للعلوم الحديثة منذ ديكارت فما بعد)، وثالثًا يختلف منهج العلوم الإنسانية عن منهج العلوم الطبيعية بسبب التباين في سنخيهما، فسنخ العلوم الإنسانية يستدعي مناهج فهمية بينما سنخ العلوم الطبيعية يتطلب مناهج تبيينية.

وقد كان غادامير يحمل رؤية ناقدة للقبليّتين الثانية والثالثة المعتمدة في هذا التيار، فكان يقول لماذا يجب أن يكون اعتماد منهجٍ ما المعيارَ الوحيد الذي لا بدَّ منه لعينية العلوم؟ ولماذا لا يمكن التركيز في العلوم الإنسانية على بواطن الإنسان بعيدًا عن أيّ منهج؟ العلوم الإنسانية مبتنية على الإنسان نفسه لذا ينبغي أن تكون اختلاجاته الداخلية الباطنة مصدرًا لهذه العلوم؛ ولذلك بدل التشديد على المنهج أكثر من اللازم يجب التركيز على الإنسان وقواه المعرفية[2]. كان غادامير يقول

إن التشديد بهذه الدرجة الكبيرة على أهمية المنهج وأنْ يكون اعتماد المنهج للوصول إلى الغايات الملاكَ الوحيد لتشخيص نتائج العلوم، ناجمٌ كلُّهُ عن تعاليم كانط الذي اعتبر كلَّ ما هو من التعاليم الإنسانية الأساسية – من قبيل الذوق الإنساني والحُكْم – من سنخ مباحث علم الجمال، وغضَّ الطرفَ عن قيمتها المعرفية، بينما كانت هذه الأمور تعد قبل كانط من العناصر الأساسية للمعرفة[3].

هذا بالإضافة إلى أن اعتماد منهجٍ للفهم الصحيح يبتني على قبلية أساسية تفصِل بين السوبجكت والأوبجكت (الذهن والعين) وهذه هي المشكلة المعرفية التي زعزعت صرح الفلسفة، واقترح هوسيرل الظاهريات للتغلب عليها. زد على ذلك أن تيار العلوم الإنسانية عند دلتاي كان تاريخانيًا[4] يَعُدُّ عنصرَ التاريخ ركنًا رئيسيًا في منهج الفهم، بينما استلهم غادامير نيتشه وكيركغارد ليذهب إلى عدم وجود ملاك صحيح في المعرفة

1. Objectivity

٢. غروندين، درآمدى به علم هرمنوتيک فلسفى، ص ١٧٤.

٣. م ن، ص ١٧٥.

٤. أي إنه من أتباع الـ Historicism .

التاريخية الصحيحة، ولهذا تفضي النزعةُ التاريخيةُ إلى النسبية والعدمية[١].

التيار الفكري الثاني هو الذي تزعّمه هوسيرل المعاصر لدلتاي، واتخذ عنوان الظاهريات، وبلغ ذروته على يد هايدغر. كان الهمُّ الأكبر لزعيم هذا التيار الفكري، هوسيرل، مواجهةَ أفكار هيوم وتوفير أركان متينة للفلسفة، كما كان همُّ هايدغر معرفة الوجود على خلفية ظاهريات هوسيرل. وكانت نتائج هذا التيار الفكري أولًا: في علاقته بدعوى التيار الأول لم يكن يميّز بين الفهم في العلوم الطبيعية والفهم في العلوم الإنسانية[٢]، ويرى كل ضروب الفهم على شكل واحد وتابعةً لشروط خاصة؛ وثانيًا: يزعم أنه حلَّ بإطلاقه مدرسة الظاهريات المعضلةَ المعرفية الفلسفية القديمة المتبلورة في إشكالية التطابق بين العين والذهن، وثالثًا: بناءً على ذلك – وخصوصًا عند هايدغر – قدّمَ فلسفةً جديدة تنهض على الإنسان نفسه وخصاله الوجودية الذاتية.

عايش غادامير هذه المعركة الفكرية وتعلّقت قضيته بكلا التيارين، وكان كما أشار في مقدمة كتابه متأثّرًا بالأجواء الفكرية التي أوجدها دلتاي ومأخوذًا بالفضاء الفكري الذي خلقه هوسيرل وهايدغر. يقول في هذا الخصوص:

ذلك الجِدُّ في التوصيف الظاهرياتي الذي وضعه هوسيرل كواجب ووظيفة على عواتقنا جميعًا، وتلك السعة في الأفق التاريخي التي وضع دلتاي أيَّ تفلسف فيها، ونفوذ كلا هذين التأثيرين بواسطة الهزّات التي جاءت على يد هايدغر، تحدِّد معيارًا يرغبُ الكاتبُ أن يُفْحَصَ ويُقَيَّمَ بواسطته، وعلى الرغم من كل النواقص في التطبيق يريد أن يَشهدَ تطبيقَهُ دون أيّ تسامح أو اعتبارات[٣].

1. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, p. 6.
2. Gadamer, Truth and Method, p. 249.
3. Ibid (b), p. xxiv.

أ. ظاهريات هايدغر ومسألة غادامير الرئيسة

من بين التيارين الفكريين المذكورين عملَ علمُ الوجود الظاهرياتي لهايدغر على تنظيم الركائز الفكرية والنظام المفاهيمي لغادامير، وحفّزَ التيارُ الأولُ عزيمتَهُ للخوض في قضية الفهم، لا سيما في العلوم الإنسانية. يقول روبرت دوستال[1] تلميذ غادامير وشارحه المشهور إن أستاذه صاغَ مشروعه الهرمنيوطيقي والأنطولوجي (العلموجودي) في كتابه «الحقيقة والمنهج» على خلفية فكرية هايدغرية تمامًا[2]. ويشير غادامير نفسه إلى الأثر العميق لهايدغر فيه فيقول:

يجب أن تُسهِم البنية الوجودية (الإغزيستانسيالية) أيضًا في فهم الإرث التاريخي، وقد بدأنا هذه العملية تبعًا لهايدغر[3].

ويقول حول منهج الظاهريات عند هايدغر إن هذا المنهج هو منهج كتابه كلِّهِ الذي يستقي منه زاوية نظره للمسائل[4]، وجميع تحليلاته للغة مُرادةٌ ومدروسة بمعناها الظاهرياتي صرفًا[5]. ويشفُّ التمعُّنُ في أركان فكره بكل وضوح عن هذه النقطة التي سنشير آتيًا إلى مصاديق لها.

أولاً: الحقيقة عند غادامير

الحقيقة وكيفية الظفر بها هما المحور الأساسي في الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير[6]، بيد أن إدراك مراده من الحقيقة قائم تمامًا على زاوية نظره الظاهرياتية من جانب وعلى الخلفية الفكرية الهايدغرية من جانب آخر؛ إذ على حد قول روبرت دوستال[7] ما يقصده غادامير من الحقيقة هو المعنى نفسه الذي أراده منها هايدغر[8]، فغادامير أيضًا كهايدغر، وتبعًا لمنحاه الظاهرياتي، يَعدُّ

---

1. Robert J. Dostal
2. Wachterhauser, Hermeneutics and Truth, p. 48.
3. Gadamer, Truth and Method, p. 254.
4. Ibid (b), p. xxxiii.
5. Ibid (b), P. xxxiii.
6. Wachterhauser, Hermeneutics and Truth, p. 47.
7. Robert J. Dostal
8. Ibid.

الحقيقــةَ الظاهرَ أو الأمرَ المتجلّي الخارجَ عن خفائه[1]. بعبــارة أخرى الحقيقة عند غادامير أيضًا وعلى خطى هايدغر هي ذلك الأمر الظاهر للإنسان، وذلك الظاهر هو ذلك الذي يمكننا رؤيته ومشاهدته عن طريق الشيء، ســواء كان ذلك الشيء شيئًا خارجيًا أو قولًا (كلامًا)[2]. والواقع أن منبت الحقيقة عند غادامير أيضًا هو الوجود المســتتر في الأشــياء أو في النص، وعندما يَظهرُ ويُخْرِجُ نفسَــهُ من الخفاء يتصــف بالحقيقة، وهذا من أصول الظاهريــات وأركانها. لذلك نراه يعــبر عن خفاء الوجود في الأشــياء بتعبير معادله الإنجليــزي Concealment ، وعن الخفاء في الكلام[3] المكتوب أو الشفهي بما معادله الإنجليزي Hiddenness ، ويعتقد أن هذين النوعين من الخفاء رغم تفاوتهما لكنهما مرتبطان ببعضهما[4]؛ فالأشياء من جهة صادقة دومًا في إظهار الحقيقة وتجليتها بينما الكلام ليس هكذا دومًا[5]، إذ لدينا كلام غير صحيح؛ ومن جهة ثانية الكلام[6] شيء يُظهِر الحقيقةَ الكامنة في الأشــياء، وإنها لحقيقةُ الأشياء التي تسمح للكلام بمثل هذا[7]. من هنا يكمن ملاكُ صحّة كلامٍ ما أو نصٍّ ما في إظهارِ الوجودَ في الأشياء أو إظهارِ الأشياءَ ذاتها كما هي من دون أن يُدخِل عليها عنصرًا أجنبيًا يخلطه بها[8].

مع أن غادامير يجاري هايدغر في معنى الحقيقة والمراد منها فهو يختلف عنه في طريقة الظفر بها؛ فهايدغر يعتقد أن الحقيقة تظهر للإنســان مباشرةً بدون واسطة وبشكل دفعي فجائي عن طريق التجربة والشهود، بينما يذهب غادامير إلى أن ظهور الحقيقة للإنسان ليس دفعيًا بل يتأتّى ضمن عملية ديالكتيكية بين الطرفين.

طبعًا، مثل هــذا الاهتمام باللغة من قبل غادامير يُعزى إلى تأثّره بهايدغر المتأخِّر الذي عَدَّ اللغةَ بيتَ

---

1. Ibid, p. 48.

٢. عرب صالحي، فهم در دام تاریخی نگری، ص ٢٢٢.

3. Speech

4. Wachterhauser, Hermeneutics and Truth, p. 48.

5. Ibid.

٦. يقول في مقالته: «ما الحقيقة؟» إن للكلام (الأقوال) أقسامًا لا تعبر بالضرورة عن الحقيقة، بيد أن هناك نوعًا من الكلام يعبِّر عن الحقيقة هو الذي سمّيَ في لغة اليونانيين بـ Ibid(Judgment) وهذا هو نفسه الجملة الخبرية في المنطق.

7. Ibid.

8. Ibid.

الوجودِ والمعبِّرَ الوحيدَ عن ظهورِهِ، بل وبتسامح ناجم عن تناسج الحقيقة والبيان في مقام إبراز الحقيقة، يراها هي وهو شيئًا واحدًا[١]، ويقول إن الوجود المطلق الممكنَ المعرفةِ هو نفسه الحقيقة التي تتجلّى في اللغة فيمكنها الانتقال لكي يعرفها الآخرون[٢]. وهو يتطرق للنص لهذا السبب أساسًا لأن معنى النص عنده هو تلك الحقيقة الموجودة وراء النص ووراء معناه الظاهري[٣]، والتي تفهم من قبل الدازاين.

ثانيًا: الظاهرة الهرمنيوطيقية عند غادامير

كثيرًا ما تحدث غادامير عن الظاهرة الهرمنيوطيقية في مقدمة كتابه وفي فصول وأقسام متعددة منه، ويشير إلى أن تنقيحها من الغايات والهموم الأبرز لكتابه[٤]. ومردُّ ذلك إلى أن الظاهرة الهرمنيوطيقية في تصوره تتعلق تمام التعلّق بمقولة الحقيقة والمعرفة[٥]، وتُمَعْنَنُ مفردةُ الظاهرة[٦] أو الظاهر على خلفية الظاهريات، وتعني ظهورَ الأشياء للدازاين. وبصريح كلامه، فإن تصوره للهرمنيوطيقا أيضًا، التي وضع هذا الكتاب فيما يتعلق بها[٧]، هو نفسه تصور هايدغر[٨] لها، هايدغر الذي يحلل المسائل بمنحى ظاهرياتي. ولهذا يعتقد مجاريًا ظاهريات هوسيرل وهايدغر أنَّ السبيل الوحيد لفهم الظاهرة الهرمنيوطيقية هو التجربة والشهود، فليست الظاهرة الهرمنيوطيقية في الأساس مما يمكن إخضاعه لمنهج[٩]، بل تحصل نتيجة انفتاح الدازاين على الوجود والموجودات. لذلك يقول في مقدمة كتابه:

تتعلقُ [الدراساتُ والبحوثُ التي سوف تأتي لاحقًا] بالبحث عن تجربة الحقيقة التي هي أمرٌ أبعد من مديات المنهج العلمي... هذه الأفكار كلها أساليب التجربة التي يُعبَّر فيها عن حقيقة لا يمكن تأييدها بأدوات منهجية معينة خاصة بالعلم ومناسبة له[١٠].

---

1. Being that can be understood is language
2. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xxxi.

٣. سنورد في تتمة البحث أقوالًا لغادامير تدل على هذه الفكرة.

4. Ibid (b), p. xx.
5. Ibid (b), p. xx.
6. Phenomenon
7. Ibid (b), p. xx.
8. Ibid (b), p. xxxiii.
9. Ibid (b).
10. Ibid (b), pp. xx-xxi.

يرى غادامير أن فلسفة هايدغر نهضت خيرَ نهوضٍ بإثبات شرعية مثل هذه الحقائق التي تفهم عن طريق أسلوب التجربة والشهود لا عن طريق المناهج العلمية[١]. وحتى عندما يروم إيضاحَ لماذا خصّصَ القسمَ الأول من كتابه لنقد الوعي الجمالي، يقول إنه فعل ذلك بغية الدفاع عن فكرة أنَّ وعي الحقيقة أو الظاهرة الهرمنيوطيقية الموجودة خلف العمل الفني غير متاح إلّا عن طريق التجربة وليس عن طريق النظريات والمناهج[٢]. إنه يسعى في كتابه كله إلى تنقيح أساليب هذه التجربة، الأساليب المتعلقة بالظاهرة الهرمنيوطيقية أو التجربة. يقول في هذا الخصوص:

في هذا الكتاب لا ينتهي البحثُ بتبرير حقيقة الفن، بل يحاولُ الكتابُ عوضًا عن ذلك وانطلاقًا من نقطة البدء هذه عرْضَ تصورٍ للمعرفة والحقيقة يصدق على جميع تجاربنا الهرمنيوطيقية. بالضبط كما نتعامل في تجربة الفن مع حقائق تذهب إلى ما وراء مديات المعرفة المنهجية[٣].

ويقول عندما يريد التعبير عن نقطة انطلاقه الهرمنيوطيقية:

يجب أن تبدأ الهرمنيوطيقا من موقفٍ يرتبط فيه الفردُ الذي يريد فهمَ شيءٍ بالموضوع الذي عبَّر عنه لغويًا عن طريق نصٍّ تقليدي، ويكون للفرد في هذا الموقف ارتباطه بالتراث الذي يتحدث عنه النص، أو يكون قد اكتسب هذا الارتباط[٤].

أي إنَّ الفرد في الهرمنيوطيقا التي يقصدها غادامير يرنو أولًا وبالذات إلى إدراك حقيقة ما، ويرنو ثانيًا وبالعرض إلى فهم النص؛ ذلك أن الحقيقة التي ينشد فهمها في الهرمنيوطيقا تتجلّى في اللغة وترتدي ثوبَ النصِّ. مثلًا لو كان النص المنظور قصةً لها موضوع محوري، فغادامير في هرمنيوطيقاه يبحث عن حقيقةٍ وراء هذا الموضوع وهذه القصة. وحتى عندما يتحدث عن تأثير الأحكام المسبقة في فهم الأفراد يقول إن مردَّ أهمية هذه الأحكام المسبقة إلى أن الحكم المسبق الجديد يُمكِّن الفردَ من أن يكسب تجربةً جديدةً عن «الحقيقة»[٥].

1. Ibid (b), p. xxi.
2. Ibid (b), p. xxii.
3. Ibid (b).
4. Gadamer, Truth and Method, p. 295.
5. Ibid, p. 299.

ثالثًا: الفهم عند غادامير

شـغل الفهمُ[1] مباحثَ واسعةً في أعمال غادامير سنتطرق لها في المقال القادم، لكننا نشير في هذا المقال إلى جانب منه يعيننا على استيعاب المسألة الأصلية لدى غادامير.

يرى غادامير، مثله كمثل هايدغر، أنّ الفهم إغزيستانسـيال للدازاين، أي خصلة وجودية للدازاين[2]، وإذا كان يدرسه ويناقشه فلكي يميّز الفهمَ الصحيح من الفهم غير الصحيح في تجربة الحقيقة. ولهذا السبب فإن وظيفة الهرمنيوطيقا عنده هي أساسًا توضيح ظروف حصول الفهم الصحيح وتجليتها[3]. ويقول إن المنحى التقليدي في الهرمنيوطيقا لا يناسب هدفه، فالهرمنيوطيقا القديمة تجعل التوفُّرَ على فن أو تقنية صحيحة للفهم غايتَها ومطمحَها النهائي، وفي هذه الحالة لـن تعود «الحقيقة» التي تتحدث معنا عن طريق التراث ممكنةَ الفهم، ذلك أن الفن والتقنية لا يتواصـلان إلّا مع الجوانب الصورية من الفهـم، ولا يمكن بهذه الجوانب القبضُ على الحقيقة المذكورة والظفر بها[4]. إنه يطمح في الفهم إلى معرفة الأشـياء عن طريق الأشياء نفسها، أي على أسـاس أصول المعرفة في المدرسـة الظاهرياتية[5]. ولذلك يعتقد أن الفهم الصحيح للحقيقة لا يتأتّى إلّا بالتجربة. ويقول إنّ سؤاله في هذا الكتاب سؤال عن كلِّ التجربة البشرية للعالم والحياة البشرية، وهو: كيفَ يمكنُ الفهمُ؟[6]

وفي كل هـذا دلالة على أن مجمل الجهد العلمي لغادامير يـأتي تتمةً لمشروع هايدغر مع أنه يرتبط بشعبة واحدة منه.

1. Understanding
2. Ibid, p. 296.
3. Ibid, pp. 292, 295.
4. Ibid (b), p. xxii.
5. Gadamer, Truth and Method, p. 269.
6. Ibid, p. xxx.

ب. العلوم الإنسانية عند دلتاي والمسألة الأمّ لدى غادامير

حمل غادامير همَّ العلوم الإنسانية متأثرًا بالتيار الفكري الذي عُنِيَ بهذه العلوم وكان دلتاي رائـده. وقبل أن يضـع كتاب «الحقيقة والمنهج» ألقى بين عامـي ١٩٣٦ و ١٩٥٩م محاضرات تدريسـية لسـبع مرات تحت عنوان «مدخل إلى العلوم الإنسـانية»، وصاغ في هذه الغمرة هذه الهرمنيوطيقا ارتكازًا على تعاليم هايدغر[١]. في البداية أدلى بنتائج بحوثه أواسـط الخمسـينيات من القرن العشرين على شـكل مقالات حول مسـألة الحقيقة في العلوم الإنسانية ثم على شكل محاضرات تدريسـية في مدينة لوفان البلجيكية سـنة ١٩٥٧م، ثـم أذاعها أخيرًا على نطاق عام في كتابـه «الحقيقة والمنهج» الذي صدر عام ١٩٦٠م[٢]. وقد صـوَّبَ في هذه المباحث أنَّ هدفه الأسـاسي هو معرفة ظاهرة الهرمنيوطيقا موضحًا أن سـؤاله الأهم هو: كيـف يجب أن تَفْهَمَ العلومُ الإنسـانية نفسَها أمامَ العلوم الطبيعية وبالعكس؟ وما هو الأسلوب الصحيح للمعرفة في العلوم الإنسـانية[٣]؟ والحقيقة هي أن تحقق مسألة الفهم في العلوم الإنسانية كان همّه الأهم[٤] الذي يعد تتمة وامتدادًا لذلك الهمّ الأول في العلوم الإنسانية. ولذلك خصّصَ البابَ الثاني من كتابه ذي الأبواب الثلاثة وهو الباب الأهم منها لهذه القضية، واختار له عنوان «تعميم السؤال عن الحقيقة ليشمل الفهمَ في العلوم الإنسـانية»[٥]. لكنه عندما يراجع العلوم الإنسانية يبقى في ظلال تلك المعرفة للحقيقة وعلى خلفية الظاهريات. يصرح هو نفسه بأنه إذا كان يتطرق للعلوم الإنسـانية فإنما ذلك من أجل فهم شيء يربط العلوم الإنسانية بكلّيّانيّة تجربتنا للعالم[٦]، ويفصح عن أن خوضه في العلوم الإنسانية يتعلق أساسًا بصعيد خارج نطاق العلوم الإنسانية أي نطاق

---

١. غروندين، درآمدي به علم هرمنوتيک فلسفي، ص ١٧٣.

٢. م.ن.

٣. م.ن.

4. The Cambridge Companion To Gadamer; p. 38.

٥. عنوانه: «توسـيع سـؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانية» حسب ترجمة د. حسـن ناظم و د. علي حاكم صالح (بمراجعة د. جورج كتوره) لكتاب «الحقيقة والمنهج» الصادر عن دار أويا في ليبيا عام ٢٠٠٧م. المترجم.

6. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xxii.

دراســة علاقة هذه العلوم بالحقيقة أو العالم الذي يظهــر للدازاين[١]. يقول في معرض توضيح غرضه من الخوض في العلوم الإنســانية إنه يبحث في العلوم الإنســانية عن حقيقة تختبئ وراء هذه العلوم[٢]. ويكتب في هذا السياق:

ليست غايتي تقديم وصفاتٍ للعلوم أو لهداية الحياة بل السعي لتصحيح وإصلاح التفكير الخاطئ حول تلك الأشياء الموجودة حقًا[٣].

وكذا الحال بالنسبة لنظرته للنص أو أي تراث وتقاليد وثقافة. خصوصًا وأنّ اللغة حسب تصوره المستند على آراء هايدغر المتأخِّر هي بيت الوجود المطلق والكاشف الوحيد عنه. ولذا، عندمــا يراجِع النصَّ لا يقصد إطلاقًا فهمَ مراد المؤلف بل يبحث عن الوجود على غرار ما كان يفعلــه هايدغــر عندما يَدْرُس النــصَّ؛ إذ كان هايدغر في ضوء الهدف الــذي يتوخّاه — معرفة الوجود المطلق عن طريق الموجودات الأخرى — يرى النص كواحد من الموجودات التي يظهر فيها الوجودُ المطلق، ويمكن للدازاين بانفتاحه عليها أنْ يشهد الوجود والحقيقة ويجرّبها ويحقق معرفةً بهما كما كان ينشــد ذلك عند انفتاحه على سائر الموجودات. ويعلن غادامير أنه إذ يقارب النصَّ فلأنَّ النصَّ يتصل علانيةً بتجربة الإنسان للعالم بنحو كلّيّ عام[٤]، وليس بهدف الاقتراب مــن المؤلف لفهمه والتفاهم معه، فهذا المقام ليس مــن اهتماماته ولا من وظائفه أصلًا. في هذا السياق يقرر غادامير أنَّ النصَّ تجلٍّ وظهورٌ للحياة والوجود الداخلي للكاتب[٥] يمكنه من خلاله إبــراز الحقيقة وتجليتها، وذلك أن النصَّ تجلٍّ للحقيقة أو لظهور الوجود المطلق في اللغة. ونراه يشــدِّد على أن النص ليــس مجرد بيان للحياة بل يؤخــذ ويدرس بجدٍّ في إطار ادعاءاته بشــأن الحقيقة[٦]. ويوضّح أن النصَّ يُدرَسُ في الهرمنيوطيقا الفلســفية لأنه يرتبط بالتجربة الإنســانية

---

1. Ibid (b), p. xx.
2. Ibid (b), p. xxiii.
3. Ibid (b), p. xxii.
4. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xx.
5. Gadamer, Truth and Method, p. 291.
6. Ibid, p. 296.

للعـالم[1]، ولهذا عندما نواجه نصًا وصلنا عـن تراث قديم جدًا لا نكون في مواجهة مجموعة من الألفاظ والعبارات، بل نحن أمام إنسـان من المـاضي له فهمه للعالم[2]. ويوضح أن هذه النظرة الهرمنيوطيقيـة هي ذلك الشيء الذي أرشـد إليـه هايدغر بطرحه الفهم كإغزيستانسـيال أي كخصلة وجودية للدازاين[3]. ولهذا نراه يلوِّح بشـكل غير مباشر وتلبيةً لتوقع عام منه باستثناءِ بعض الحالات التي يروم الآخر فيها أن يقول له شيئًا ويقصد تفهيمه شيئًا ما على شكل رسالة أو حوار أو حتى كتاب، يسـتثنيها من طروحاته فيقول إننا في هذه الحالات يجب أن نفهم رأيَ صاحب النص[4].

من جهة أخرى يرنو في العلوم الإنسـانية إلى فهم الحقيقة ولكن بشـكل لا يقع فيه أسـيرًا للتاريخانية والنسبية كما حدث لدلتاي.

٢. مسألة غادامير الأمّ وعدم التزامه بمقتضياتها

تدلنا متابعة بحوث غادامير على أن مسـألة غادامير الأساسـية كانت في البداية العثور على طريق لفهم الحقيقة التي أرادت العلوم الإنسـانية فهمها عبر الاستعانة بعلم الوجود الأساسي لهيدغر[5]، طريق لا تعتوره مشـكلات التاريخانية الناجمة عن الهرمنيوطيقا المناهجية التي طرحها دلتاي كمنهج للعلوم الإنسـانية بما في ذلك النزعة النسـبية. لكنه بعد ذلك لم يسـتطع أن يبقى ملتزمًا بلوازم هذا الأمر، وتسبب عدمُ الالتزام هذا في انهيال نقود كثيرة عليه بعد ظهور الطبعة الأولى من كتاب «الحقيقة والمنهج» حتى أنه اضطر في مقدمة الطبعة التالية إلى التصريح بأن قرّاءه أصيبوا بحالات سوء فهم لتعابيره[6].

لقـد كان تركيزه الأوّليّ على تحليل النصوص لأنه اعتقـد أن النصَّ عنصرٌ كفوءٌ جدًا لنقل التراث ويمكنه أن يكشـف لنا على أحسن نحو عن الحقيقة المضمرة في التراث، وهذا ما يؤهِّل

---

1. Ibid, p. xx.

٢. غادامير، هرمنوتيک مدرن، گزینه جستارها، ص ٢١٣.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 296.
4. Ibid, pp. 271, 329.
5. Gadamer, Truth and Method, p. 252.
6. Ibid (b), pp. xxv and 576.

التركيـزَ على النص لأن يكون القضية الرئيسـة في الهرمنيوطيقا[١]. يقول في مقدمة كتابه إن فهم النصوص وتفسيرها ليس محض رغبة علمية بل هو تحديدًا عملية تتعلق بتجربة الإنسان للعالم[٢].

ومن الطبيعي أن يستدعي هدفه الأوّليّ أن لا يتحدث إطلاقًا لا سلبيًا ولا إيجابيًا عن إمكان أو عـدم إمـكان فهم مراد المؤلف، ذلـك أن غاية بحوثه لم تكن في الأسـاس فهم مراد المؤلف ليمكنه اسـتخلاص مثل هذه النتائج، بل كان هدفُهُ كشـفَ الحقيقـة المضمرة في النص، وهو هـدف يرتبط بآفاق تطلعات المؤلف من الوجود والعالم[٣] لا بمقاصد المؤلف ومراداته؛ إذ لكل مؤلف نظرته للعالم التي يفشيها في جميع نصوصه وكتاباته عامدًا أو غير عامد، وحتى لو كانت غايته من كتابة النص الإيحاء بفكرة معينة ونشرها. طبعًا يؤكد غادامير في مستهل كتابه «الحقيقة والمنهج» على أن أفق بحثه لا يتعلق إطلاقًا بقواعد فهم مراد المؤلف في العلوم التفسـيرية، فهو يـرى هذه المناهج مشروعـةً في مواضعها[٤]. مع ذلك نراه يتطرق في مظـان أخرى من الكتاب نفسـه لمناهج العلوم التفسـيرية في الوصول إلى مراد المؤلف وينقدها. وهو في نقده هذا يستفيد من نتائج البحوث التي اسـتحصلها في المنحى الأول، والحال أنه لو كانت آفاق بحوث المنحى الأول وراءَ القواعد التفسيرية العامّة وأبعدَ منها، وقد تم بيانها لبلوغ غاية أخرى، فيجب عدم توظيف نتائج تلك البحوث لنقد هذه القواعد التي نُسِّقت لهدف آخر، فنظام البحث في المنحى الأول يتناسب مع هدف معرفة الوجود المنطوي في النص وسائر الأشياء، ولو كان قد أُعِدَّ منذ البداية لفهم مراد المؤلف لكان مضمونه مختلفًا[٥].

يقـول متحدثًـا عن العلوم الإنسـانية في المنحـى الأول مبينًا مسـألته الأمّ إنّ بحثه يتعلق بأسـاليب التجربة التي تتجاوز العلوم الإنسـانية[٦]، وتنصبُّ محاولتُـهُ في هذا الكتاب على فهم

---

1. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, pp. 10-11.

2. Gadamer, Truth and Method, p. xx.

٣. يقول غادامير في هذا السـياق: أينما كان لدينا تراث مكتوب [أي نص يأتينا من التراث الماضي] فلن نكون أمام شيء منفرد مستقل وحسب، بل هو الإنسان الماضي يحضر أمامنا بفهمه للعالم (غادامير، هرمنوتيک مدرن، ص ٢١٣).

4. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xxii.

٥. سيأتي مزيد من الإيضاح لهذا الموضوع.

6. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xxi.

ما تكونه العلوم الإنسانية حقًا وراء تأمّلاتها الذاتية المناهجية[1]. بل نراه يذكر المناهج العلمية الداخلية بوصفها «أدوات مناهجية مناسبة للعلم»[2] ويَحْسَبُ المناهجَ التفسيرية التي يطبِّقها المفسِّر في النصِّ سياقاتٍ مسلَّمًا بها ومفترضة[3]، بل ويعترف في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه بعد ثلاث سنوات من الطبعة الأولى قائلًا:

مناهج العلوم الإنسانية ليست محل بحث أصلًا في هذه الدراسة...؛ لذلك لم أقصد أبدًا ومطلقًا إنكار ضرورة العمل المنهجي داخل العلوم الإنسانية[4].

وفي موضع ما يتحدث عن مؤرخ يدرس الوقائعَ التاريخية البعيدة عنه زمنيًا بالمناهج العلمية المعروفة (من قبيل المناهج المطروحة في نظرية درايزن المستقاة من الهرمنيوطيقا المناهجية)، ويقول إن هذا المؤرخ لديه، كما القاضي، مناهجه التي تعصمه من الوقوع في الخطأ، وأنا أوافقه في هذه المجالات تمام الموافقة[5]. ثم يبين أن مهمته في الهرمنيوطيقا تبدأ أساسًا من النقطة التي حال هؤلاء المؤرخون فيها بكل دقة دون بروز الخطأ في الفهم؛ إذ إن هذا المؤرخ، وأيضًا من لهم اشتغالهم بالنصوص التاريخية، يؤيدون أن ثمة وراء هذه الحادثة التاريخية أو هذا المعنى الظاهري حقيقةً أوسع من هذا الأمر الظاهري الذي يعلمه هذا المؤرخ أو المفسر[6]. يكتب پالمر أحد علماء الهرمنيوطيقا المشهورين في مستهل تقريره آراءَ غادامير من كتابه عن الهرمنيوطيقا:

بادئ ذي بدء من الضروري فهم التمايز بين الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير ونوع من الهرمنيوطيقا يجنح إلى المناهج وعلم المناهج. لا يتعامل غادامير بشكل مباشر مع مسائل عملية لتقعيد الأصول التفسيرية الصحيحة وإدراجها في معادلات، إنما يروم إيضاح ظاهرة الفهم نفسها. وهذا لا يعني إطلاقًا أنه ينكر أهمية تقعيد مثل هذه الأصول ومَعْدَلَتها [صياغتها في

---

1. Ibid, p. xxii.
2. Ibid.
3. Ibid, p. 295.
4. Ibid (b), p.xxv-xxvi.
5. Ibid (b), p. xxx.
6. Ibid (b), p. xxx.

معـادلات]، بل يروم التأكيد على أهمية الأصول التفسـيرية وضرورتهـا مقابل تلك الأصول المقّعدة الممنهجة[١].

يستهدف غادامير الحقيقةَ المنطوية في النص مصرحًا أن فهم أفكار المؤلف وآرائه هي بحق وظيفة مختلفة لها ظروفها وشروطها الخاصة، وتُعدّ بالمقارنة مع التجربة الهرمنيوطيقية الخالصة التي يفتش عنها في النص أمرًا أصغر وأضيق مدى[٢]. ويقول: أنْ نحسب اصطيادَ أفكار المؤلف ومقاصده فضيلةً علميةً فهذا تقليصٌ واختزال لقضية أكبر وأهم[٣] يبحث هو عنها. لذلك ليس من المهم أبدًا عند غادامير ما الذي قصده المؤلف من هذه الكتابة أو تلك[٤]، فهو لا يرسم لنفسه مثل هذه الوظيفة.

بـل نجده في منحـاه الأول الذي تموج به الفصول الأولى من كتابـه «الحقيقة والمنهج» وفي ذروة البحث حول تأثير الأحكام المسبقة للفرد في فهومه، عندما يريد الكلام عن تفسير الكتاب المقدس يشير صراحةً إلى أصول اللاهوت المسيحي قائلًا:

الكتاب المقدس كلامُ الله، وهذا يعني أنّ لهذا الكلام تفوّقه المطلق على مبادئ الذين يقومون بتفسـيره. وعلى التفسـير أن لا يغضّ طرفه عن هذا الشيء أبدًا. وحتى في تفسيرٍ علميٍّ لرجلٍ لاهوتي ينبغي عدم نسـيان أن المصحف بيانٌ إلهيٌّ غايته تحقيق الفلاح. وبالنتيجة ففهم الكتاب المقدس لا يمكنه أن يكون مجرد بحث علمي أو فكري حول معانيه[٥].

وبعد أن يـروي رأيًا لبولتمان[٦] فحـواه أنَّ فهم الكتاب المقدس يتَّبع عـلى نحو الدقة ذات الـشروط التـي يتّبِعها الفهمُ في سـائر النصوص التي لسـائر المتحدّثين والكتّـاب، يُعرِّض به معتبرًا إياه رأيًا غامضًا غير صحيح ويسجِّل عليه ردودًا تنقضه ناقلًا عن هوفمان[٧] الذي يثق به

1. Palmer, Hermeneutics, p. 163.
2. Gadamer, Truth and Method, p. 366.
3. Ibid.
4. Ibid, p. 367.
5. Ibid, pp. 325-326.
6. Bultmann
7. Hofmann

بولتمان تأييدًا يقـول: «تتضمن هرمنيوطيقا الكتاب المقدس ارتباطًا بمضمون الكتاب المقدس (الإنجيل)»[١].

ويتابـع موضحًا أن هذه القبليـة منبعثة من الإيمان وتنطوي على دعـوى معرفية حول الله وعلاقته بنا[٢]. ويواصل قائلًا إن فهم الكتاب المقدس ممكن فقط لمن يجعل نفسـه مخاطبَ الربّ عن طريق كلمته، وإلّا فالآخرون غير قادرين على فهم هذا الكلام[٣]. ويقول في مقدمته للطبعة الثانية من كتابه حول منحاه الأساسي في الهرمنيوطيقا التي يعتمدها:

يتحاشى هذا المنحى المنهجي الأساسي [منحاه الجديد في الهرمنيوطيقا] ضمنيًا العملَ على تفهيم أيّ نوع من النتائج الميتافيزيقية[٤].

وحتى عندما يستعرض ويحلل خطوة مفكري عصر التنوير في إقصاء جميع القبليات مقابل العقل المكتفي بذاته، يقول إن المستنيرين البريطانيين والفرنسيين أخطأوا في منع تدخّل القبليات اللاهوتية، بينما أصاب المسـتنيرون الألمان في عدم انتهاج هذه الطريقة حيث أشركوا القبليات المسـيحية الصحيحة في الفهم[٥]. إنه ينتقد هرمنيوطيقا المسـتنيرين الذين نبذوا القبليات الإلهية ليقول من وحي نظرته الظاهرياتية:

لم تكن ثمة ضرورة لأن يسـاق هذا النمط من الهرمنيوطيقا نحو نقد الدين كما نلاحظ عند اسبينوزا مثلًا، بل كان بالمقدور بقاء باب إمكانية الحقيقة الخارقة الماوراء الطبيعية مفتوحًا تمامًا؛ لهذا قيّدَ التنويرُ - خصوصًا في مضمار الفلسفة الألمانية المحبوبة - ادعاءاتِ العقلَ وأيّدَ مرجعية الكتاب المقدس والكنيسة[٦].

تنمُّ هذه الآراء تحديدًا عن أنّ غادامير حينما يروم تمديد ادعاءه الكلّي حول الفهم على سائر

1. Ibid, p. 326.
2. Ibid.
3. Ibid, p. 327.
4. Ibid (b), p. xxxiii.
5. Gadamer, Truth and Method, p. 275.
6. Ibid, 279.

المجالات فإنه يتفطّن للمقتضيات الداخلية لتلك المجالات كي يضيفها إلى هرمنيوطيقاه العامّة. كمثال على ذلك لاحظنا كيف تحدّثَ عن ضرورة تدخّل القبليات اللاهوتية في عملية تفسير الكتاب المقدس ولم يرَ المفسِّرَ حرًا تمامًا ومطلق العنان في تفسيره.

أمّا في المنحى الثاني فنراه، خلافًا لأقوال سابقة، يعتبر نتيجة مباحثه شاملةً فيمددها لتستغرق جميع الميادين[١]. إنه يتعرض صراحةً في هذا الطور لمباحث تتعلق بفهم مراد المؤلف وينفي إمكانية فهم هذا المراد ويحكم على مناهج الوصول إليه بأنها غير صحيحة وغير كافية. بل إنه يرفض حتى أن يكون معنى النص هو نفسه مراد المؤلف، ويقدم تعريفًا جديدًا لمعنى النص.

والنتيجة هي أن غادامير واصل منذ البداية طريق هايدغر في العلوم الإنسانية مع فارق أنه واصل جانبًا واحدًا فقط من هذا الطريق، الجانب الذي يقول فيه هايدغر: يجب معرفة حقيقة الموجودات المحدودة لكي يمكن الوصول بذلك إلى الوجود المطلق. ولهذا صبَّ غادامير جلَّ مساعيه على معرفة هذه الحقائق المحدودة – التي تسمّى في أدبيات هايدغر الوجود المحدود – ونظَّمَ هرمنيوطيقاه للكشف عنها. وقد كان الموجود المحدود الذي ركّز عليه كلَّ التركيز هو «النص». وعليه، كان هدف غادامير ومسألته في هذه المرحلة كشفُ هذه الحقائق المقيَّدة وخصوصًا الحقائق المقيَّدة في النص. بطبيعة الحال كان غادامير يعلمُ أنَّ هايدغر لم يقصد تنظيم منهج للعلوم الإنسانية، وهدفه من تقديم هذه المباحث شيء آخر، لذلك يقول: يجب إشراك أفكار هايدغر في العلوم الإنسانية بحيث لا نقع في مغالطات. يكتب في هذا الشأن:

سوف نسعى لأن ندلَّ على: هل بوسع العمل الأساسي لأنطولوجيا هايدغر المساهمة في بناء هرمنيوطيقا تاريخية [أم لا]؟ [لكن] قصد هايدغر بلا شك كان شيئًا آخر، وعلينا الحذر من استنباط نتائج متسرعة من تحليله الوجودي حول تاريخانية الدازاين[٢].

في هذا السياق، لو اعتبرنا إدراك «الحقيقة» الهدفَ الأصلي لغادامير وحسبناه الدالَّ المركزي لهرمنيوطيقاه، فمن الطبيعي أن يتطابق هذا الهدف مع هدف سائر العلوم، ولا شأن له إطلاقًا

1. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, pp. 10-11.
2. Ibid, p. 252.

بالقواعد التفسيرية المتعلقة بغرض المؤلف وقصده؛ فالمقصود في العلوم الطبيعية هو اكتشاف الحقائق المحيطة، والهدف في العلوم الإنسانية هو اكتشاف الحقائق الإنسانية. لذلك يتحتم على النظرية التي يتوصل إليها أن توفر إمكانيةَ تطبيقها في سائر العلوم أيضًا، مع أن كيفية نتائجها في العلوم الطبيعية متفاوتة عنها في العلوم الإنسانية، لأن سنخ موضوع العلوم الطبيعية يستوجب أن لا تكون النتيجة العملية لنظريته في هذه العلوم نتيجةً هادمةً ناسفةً، إذ أن المناهج داخل العلوم المذكورة صحيحةٌ كما يقول هو، وليس باستطاعة أيّ مفكر فاهم مبدع إنكارها[١]، لكن الشيء الوحيد الذي يجب أن يُضاف إليها هو أن هذه المناهج ليست القناة الوحيدة لمعرفة الحقيقة وبالمقدور معرفة الحقائق المطروحة في موضوعات هذه العلوم عبر قنوات أخرى. كما أن غادامير يؤكد عندما يواجه النقود الجادة ليورغن هابرماس في هذا الخصوص على أنه لم ينادِ بتاتًا بتضاد ذاتي بين الحقيقة والمنهج، ولا مراء يقينًا في أن من المتاح الوصول إلى الحقيقة عن طريق المنهج، أمّا الشيء الذي يعارضه فليس سوى حَصْر الظفر بالحقيقة في المنهج[٢]. يوضِّح في ختام كتابه «الحقيقة والمنهج» أنه يتغيّا في هرمنيوطيقاه الفلسفية المصالحةَ والوساطة بين العلم والفلسفة ليستطيع زجَّ الأفكار الأساسية لهايدغر في مضمار التجارب العلمية الواسع[٣]، حتى يتحرر الوصولُ إلى الحقيقة في العلوم من حِكْر هذه النزعة الأحادية[٤].

أما في العلوم الإنسانية فتتبدى نتيجة بحوثه متباينة وأكثر تجذرًا بعض الشيء. ومردّ ذلك إلى أن موضوع هذه العلوم هو الإنسان، وللإنسان في فلسفتي هايدغر وغادامير شروطه ومقتضياته الخاصة المتناقضة مع هذه القبليات الأنثروبولوجية للعلوم التفسيرية. لذا نراه في هذه العلوم، خلافًا للعلوم التجريبية التي تاقَ فيها إلى كسر حصرية المنهج في بلوغ الحقيقة، يخوضُ بعد التأشير على طريق معرفة الحقيقة في تمحيصٍ شاملٍ لبعض القبليات الأصلية والمناهج الدارجة في العلوم التفسيرية، وهذا ما يخالف زعمه الأول، فهو يصرح مجددًا حتى في مقدمة كتابه التي

1. Ibid (b), p. 576.

٢. غروندين، درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ص ٢٠٧.

3. Gadamer, Truth and Method: (b), p. 577.

4. Ibid (b), 576.

أضيفت للكتاب في طبعات لاحقة أن بحوثه لا تُعنى بالعلوم التفسيرية، لكنه عَمَدَ في قسم من كتابه إلى فحصها وتشذيبها.

من أجل أن نشير إلى مضمارين من فكره آخِذينَ في الوقت نفسه هذا التغيير بالحسبان، سنطلق على أفكاره في المضمار الأول، والتي أراد منها زجَّ أفكار هايدغر في منهج العلوم الإنسانية والظفر بالحقيقة المنطوية في النصوص، تعبيرَ «غادامير الأول»، ونطلق على المضمار الثاني الذي يُعمِّم فيه مباحثه في المضمار الأول على العلوم التفسيرية وسائر العلوم تعبيرَ «غادامير الثاني». ونحن نلاحظ طبعًا في هذه التسمية أن تقسيم المراحل الفكرية لمفكر من المفكرين إلى «أولى» و«ثانية» بل وأكثر من ذلك يحصل عادةً عندما تستغرق كل واحدة من المراحل المشار إليها فترةً زمنيةً ملحوظةً من حياته العلمية. لذلك يُطلَقُ على حالات التناقض والتعارض التي تُلاحَظ بينَ أجزاء مختلفة من كتاب واحد صفةَ «التهافت» وليس الدورة الأولى والدورة الثانية من المسيرة الفكرية لمؤلف ذلك الكتاب. ولهذا ثمة بعض التسامح في تسمية أفكار غادامير بغادامير الأول وغادامير الثاني، وذلك بسبب التهافت بين الباب الثاني والباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج»، غير أنَّ ما يجعل هذه التسمية أكثرَ واقعيةً هو مسارُهُ العلمي اللاحق الذي أعلنه بمقالته «كلّيّانيّة مسألة الهرمنيوطيقا»[1]، وكان إعلانه هذا استمرارًا للخط الفكري المطروح في الفصل الثالث من الباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج»، وليس الباب الثاني.

٣. فائدة التفكيك بين غادامير الأول وغادامير الثاني لنقد أفكاره

بالنظر للمباحث المطروحة آنفًا، يلوحُ أنَّ غادامير وقع في مغالطة دقيقة خفية لم يتفطن لها، فالمباحث أعلاه تشير أولًا إلى أن أفكار هايدغر قد شَيَّدت الأركانَ الفكرية لغادامير، وثانيًا لم يكن هدفُهُ الأوّليّ من إطلاق مشروع الهرمنيوطيقا الفلسفية الوصولَ إلى المعنى الذي يقصده

---

١. نُشرت هذه المقالة سنة ١٩٦٦م بعد ستة أعوام من ظهور كتاب «الحقيقة والمنهج» ضمن كتاب Kleine Schriften بالألمانية، وتُرجمت إلى الإنجليزية ونُشرت عام ١٩٦٧م ضمن كتاب Philosophical Hermeneutics تحت عنوان The Universality of the Hermeneutical Problem. وترجمت إلى الفارسية ونشرت في كتاب «هرمنوتيک مدرن، گزينه جستارها» سنة ١٩٩٨م.

المؤلف أو الكاتب ألبتّه، حتى لو كان ذلك بمنحىً أنطولوجي، بل هدفه الأصلي تشـييد منهج للعلوم الإنسـانية على أسـاس أفكار هايدغر الفلسفية. وقد صرَّحَ في هذا الشأن بأن تركيز كلّ همّـه على قصد الكاتب لهو اختزالٌ لقضية أهمّ وحيادٌ عنها[١] ألا وهي تجربة الحقيقة؛ إنها عملية أبعد من مديات المنهج العلمي ولا يمكن تحقيقها إلّا بالتجربة[٢]؛ والحقيقة هنا هي هدية التراث[٣] وأشـبه بعِبَرٍ ومواعظ تُفهَمُ من الوقائع التاريخية[٤]. طمح غادامير في هذه المرحلة إلى الكشـف عن الحقيقـة المضمرة في النص في ضوء تصورات هايدغر للحقيقـة والوجود والفهم والمعنى والتفسـير وتاريخانية الإنسـان و... وبتبنّي منهج الظاهريات الهايدغري كمنهج للهرمنيوطيقا الفلسـفية. وكما هـو واضح فإن هذه الأجـواء الفكرية أجواء أنطولوجيـة تمامًا، ومثالها هموم فيلسوف أو عارف في معرفة الحقيقة، وما من سنخية أبدًا بين هذه المباحث والمباحث المنهجية.

رغم كل ذلك يُشرِك غادامـير، في تتمة أفكاره وبدون اكتراث لهذا المقتضى المهم، القواعدَ والنتائج المسـتخلصة من الأجواء الفكرية المذكورة في العلوم التفسـيرية ذات الماهية المناهجية الخالصـة، ويعمل على تمحيـص مباحثها. طبعًا قد يَعِنُّ للبعـض أنَّ مباحث الدورة الأولى من أفـكار غادامير هي تنقيح لركائز العلوم التفسـيرية، ويمكنها بهـذه الذريعة أن تؤثر في العلوم التفسـيرية، وهذا ما قام به غادامير، أي إنه بادر بالنتائج التي جناها في المرحلة الأولى إلى تنقيح أصول وضعية للعلوم التفسـيرية كانت لها هي أيضًا نتائج مناهجية في العلوم التفسـيرية. على أن هـذا الرأي أيضًا غير صائب ويتسـنى إدراك عدم صوابه في ضـوء التفطن للهدف الأصلي لهايدغر ومنهج تعريف مشروعه للوصول إلى هذه الغاية، فهدف هايدغر إدراك الوجود المطلق ومعرفته وذلك عن طريق العلم الحضوري. وقد اختار لنفسه مشروعًا للوصول إلى هذه الغاية راسـمًا حدوده وثغوره. في هذا الخصوص، ومن دون أن ينكر الغيب، والله، ووجود الملائكة، والتجربة الغيبية، وما شـاكل، اعتبر هايدغر العلْمَ الحضوريَّ علمًا يمكن للجميع التوفر عليه؛

1. Gadamer, Truth and Method, p. 366.
2. Ibid (b), p. xxx-xxi.
3. Ibid, p. xxii.
4. Gadamer, Truth and Method, p. 366.

وهو علم حضوري ممكن التحقق للإنسان في مسار حياته اليومية الجارية، وليس علمًا حضوريًا ناجمًا عن شهود غيبي؛ والمنهج الذي حدده للوصول إلى هذا العلم الحضوري هو الظاهريات، لأنه وجـد الظاهريات تفي بغرضه وغايته. ومن هذه الزاويـة أيضًا كانت له بعض التعاريف الجديدة المختلفة عن الدارج اختلافًا أساسيًا.

لهذا سـمّيت مساعي هايدغر العلمية من قِبله هو ومن قِبل شُرّاحه بـ«المشروع»، لأنه كان يطمـح إلى هدف معين، وقد حدد لنفسـه مشروعًا لبلوغ ذلك الهدف عـرَّفَ فيه حدودَ مهمّته وثغورها، وتطرق في هذا السـياق إلى بعد واحد من أبعاد الإنسان والعالَم، أمّا باقي الأبعاد فلم يكن له شـأنه بها رغم أنه لم ينكرها إطلاقًا. ولهذا يتاح القول بكل يسر لو كان هايدغر قد حدّد منـذ البداية هدفه بأنه معرفة الموجودات الواقعية في العالم سـواء الموجودات الفي متناول اليد أو الموجودات الليسـت في متناول اليد، فربما كان سـيتصرّف بطريقة أخرى، ولتغيّرت نظرته للحقيقة، والوجود، والمعنى، والإنسان، والعالَم، وجميع المفاهيم الأساسية الأخرى التي اكتست معـانٍ جديدةً في فكره. لقد كانت هذه التعاريف كلها على هذه الخلفية الفكرية، وتم اختيارها في الواقع على سـبيل التنقيح الدقيق للمشروع من أجل الاطمئنان من الوصول إلى الهدف، لذا فهـي لا تعني إطلاقًا نفيًا لواقعية ونفس أمرية باقي أبعاد الإنسـان والعالم وسـائر الموجودات وسائر القواعد الجارية في العالم. وقد كان هذا هو توجّه غادامير الأول أيضًا، لكنه توجّه غاب عـن غادامير الثاني. لذلك لم يكـن في مرحلته الأولى يرى نتائج مباحثـه كافيةً لمعرفة الكلمات الإلهية، بل كان يرى فهم كلمات الكتاب المقدس، التي هي حسـب اللاهوت المسيحي كلماتُ روح القـدس، بحاجةٍ إلى مبادئ أخرى؛ أو أنه هو نفسـه كان يعترف بأنه لم يكن يعتزم إطلاقًا في بداية الأمر تعميمَ آرائه لتشمل سائر الميادين والمجالات[1]، ولكن، رغم كل ذلك، نراه فجأةً قد جَعَلَ نتائجَ البحوث التي انتظمت لهذا الغرض، وبهذا الدافع، وفي سياق هذا المشروع، ولم تزعم لنفسها إطلاقًا إقصاء غيرها والشطب عليه، وكانت تقول إننا لا شأنَ لنا بها في حساباتنا، جَعَلَها أساسًـا لرفض الغير ونبذه والتنكّر له بذريعة التمسّـك بها. تعميم نتائج هذه المباحث

1. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, pp. 10-11.

على المجالات التفسيرية، بل وتشييد قبليات وركائز أنطولوجية وأنثروبولوجية لها، عمليةٌ غير صائبة، لأن هذه المباحث لم تتغيّا دحـضَ الواقعيات الأخرى الموجودة في نفس الأمر ونبذها، وقـد صِيغت واجترحت لمشروع معين بحد ذاته. وعليه يبـدو أنه وقع في شراك مغالطة كبرى تتمثـل في توظيف قواعد وأحكام تنتمـي لمضمارٍ فكري في مضمارٍ فكريّ آخـر ليس بينهما أية سـنخية ولم يُدرسـان من حيث العلاقة بينهما وفيما يربط بينهما؛ فمباحث هايدغر، وهي نفسها ركائز فكر غادامير في مرحلتيه الأولى والثانية، أولًا ذاتُ ماهية أنطولوجية (علموجودية) وليس ميثودلوجية (علممناهجية)، وثانيًا لم تطمح أبدًا لدراسة العالم والإنسان والله دراسةً كاملة تامّة، بل لم تُجْتَرَحُ منذ البداية بهدف دراسـة الركائز الأنطولوجية والمعنائية والإبسـتيمولوجية لفهم قصـد المؤلف حتى تؤدي إلى نفيها أو إثباتها. يقول روبرت هولاب إن أسـلوب اسـتدلالات غادامـير تنمُّ عن أنه عندما يخرج عن تخوم فلسـفته الأنطولوجيـة ويدخل مجالات أخرى مثل مجال الفكر الاجتماعي لا يبدو جاهزًا للمباحثة والنقاش[1].

في ضوء ذلك، بالمستطاع القول بكل ثقة إنه لو كان الهدف الرئيس لهايدغر منذ البداية معرفةَ قصد المؤلف ودراسـة ركائزه الفلسـفية لظهر مشروعُهُ الفلسفي بشـكل آخر، إذ في إطار هذا الهدف لن تعود هناك حاجة إلى العلم الحضوري بقصد المؤلف، بل يمكن تحقيق هذه الإمكانية بالعلم الحصولي أيضًا، بل ربما لم تكن ثمة حاجة أساسًا للظاهريات، وعندها لن يحصل انقلابٌ شديدٌ في معنى جميع المفاهيم المفتاحية الأساسية كالوجود، والحقيقة، والفهم، والمعنى، والعالم، والإنسان، و... الخ. إذا كان هايدغر قد جَنَحَ إلى الظاهريات فلمجرد أنه وجدها مناسبةً لهدفه الأصلي في مشروعه، لا أنه عَدَّها المنهجَ الوحيد للفهم. وغادامير نفسه قال عندما تعرَّضَ لنقود هابرمـاس فيما يرتبـط بالعلوم الطبيعية إنه لم يحاول أبدًا القـول إنّ معرفة الوجود مقتصرةٌ على المنهج الذي يتبنّاه، إنما أراد فقط كسر الحصرية التي كانت.

وفي الختـام، لو أردنـا الإتيان بمثال لتقريب الفكرة أكثر لسـقناه من علم العرفان النظري وعلم أصـول الفقه. إذا أراد العارفُ والعالم بالعرفان النظـري تطبيقَ نتائج العرفان التي تهتم

١. هولاب، يورغن هابرماس.. نقد در حوزه عمومى، ص ١٠٢.

بشهود الله تعالى بوصفه مطلق الوجود في علم أصول الفقه، وهو علم عُرْفي تمامًا، وأنْ يستعين بها في فحص القواعد التفسيرية لعلم الأصول وتهذيبها، بل ولتهذيب حتى ركائز علم الأصول، يكون قد عَمَدَ إلى ممارسة خاطئة من الناحية العلمية. كذلك من الخطأ إشراكُ قواعد هايدغر الأنطولوجية في الهرمنيوطيقا المناهجية، وهي علم لمعرفة قصد المؤلف. وهذا ما قام به غادامير في طوره الفكري الثاني منتقدًا في ضوء ذلك في كتابه «الحقيقة والمنهج» أفكارَ شلير ماخر حول الهرمنيوطيقا المناهجية مرارًا ومشكِّكًا في ركائزها بشدة.

والنتيجة هي أن جميع مباحثه المدرجة ضمن طوره الفكري الثاني، سواء فكرة أن الإنسان تاريخاني حصرًا، أو ليس للإنسان بعد غير مادي مشترك بين الجميع، وتعذُّر فهم مراد المؤلف مع وجود فاصل زمني، و... الخ، تواجِه نقدًا أساسيًا يتمثل في أنها كلها ثمرة توظيف قواعد غير مناسبة لهذا الميدان الذي لم تُجتَرح له أساسًا.

المبحث الثاني: أركان الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير

ليست عملية فهم معنى النص الهرمنيوطيقية لدى غادامير بالطويلة أو المعقّدة، لكن اتضاح ظروف كل مرحلة منها وشروطها وقبلياتها بحاجة إلى إيضاحات فلسفية شغلت القسم الأصلي من كتاب «الحقيقة والمنهج». النقطة المهمة هي أن الدالّ المركزي وفي الوقت ذاته نقطة الانطلاق في هذه العملية هي فكرة «تاريخانية الفهم» التي هي نتيجة أكيدة لتعاليم «الفهم بوصفه إغزيستانسًا أصليًا للدازاين لمعرفة الوجود»، و«تزمّن الدازاين»، ومن ثم «تاريخانية الدازاين» في الهرمنيوطيقا الظاهرياتية لهايدغر.

والخطوة الثانية أو المرحلة الثانية في العملية الهرمنيوطيقية عنده هي نتيجة يستلّها، كركن لاحق، من فكرة تاريخانية الفهم، وهي: «التأثير المنقطع النظير للبنى القبلية والأحكام المسبقة للمفسر في الفهم»؛ طبعًا ليست هذه النتيجة أيضًا بالجديدة، وهي نفسها عقيدة هايدغر في تأثير «عالَم» الدازاين – المتأثر بزمان الدازاين وتاريخه – على مجمل فهمه، ولكنها مصوغة بعبارات جديدة. كان هايدغر قد قال في هذا الخصوص

إن كل فهم، وكل تفسير، وكل معنىً يحدث للدازاين محاطٌ ببنى قبلية ناجمة عن البنى المسبقة

للدازاين. وصنَّفَ هذه البنى المسـبقة إلى ثلاث فئات هي: الحيازات المسبقة، والرؤى المسبقة، والتصورات المسبقة[١]،

وأطلق على مجمل هذه القبليات والبنى المسـبقة عنوانَ «الموقع الهرمنيوطيقي» للدازاين[٢]. وتلقّى غادامير هذه الفكرة بحذافيرها لكنه بثَّ فيها بعباراته روحًا جديدًا. وشدد في هذا السياق على العالَم المتأثّر بتاريخ الدازاين مطلقًا عليه اسم «التراث»، وشرحه وتوسّع فيه على نحو جيد قبل شرحه ماهية الأحكام القبلية. النقاش عن «التراث» عند غادامير وتأثيره الحاسم الشامل في الأحكام المسبقة للفرد صارَ منطلقًا لطرح أسئلة معرفية أساسية على الهرمنيوطيقا ينبغي الإجابة عنهـا[٣]. يعتقد غادامير أن الفارق الأبرز بين هرمنيوطيقاه والهرمنيوطيقا التاريخية لدلتاي وهي الهرمنيوطيقـا المناهجية المعتمَدة في العلوم التاريخية يكمن في هذه النقطة؛ ذلك أن دلتاي – تبعًا لهوسـيرل – جعل «التأمّل الـذاتي»[٤] أو «وعي الفردي» نقطةَ بـدء الهرمنيوطيقا، لكن غادامير يعتقـد أن هذين لا يمكنهما أن يكونا منطلقًا أصليًا وبدايةً للهرمنيوطيقا[٥]، لأن «التأمل الذاتي» و«الوعي الذاتي» يسـتندان بدورهما على قبليات أنطولوجية معينة، لـذا ينبغي نقل نقطة البدء إلى تلك القبليات باعتبارها أسـبق. وتلك القبليات الجديـرة بأن تمثل نقطة الانطلاق هي عالَم الدازاين رغم تغيُّر تسـميته في أدبيات غادامير. يبسط غادامير هذه النقطة ويشيّد الهرمنيوطيقا الفلسفية على أساسها، ومن هنا يبدأ إبداع غادامير وتجديده، وإلّا فما سبق ذلك موضَّحٌ من قبل هايدغر بنحو جيد.

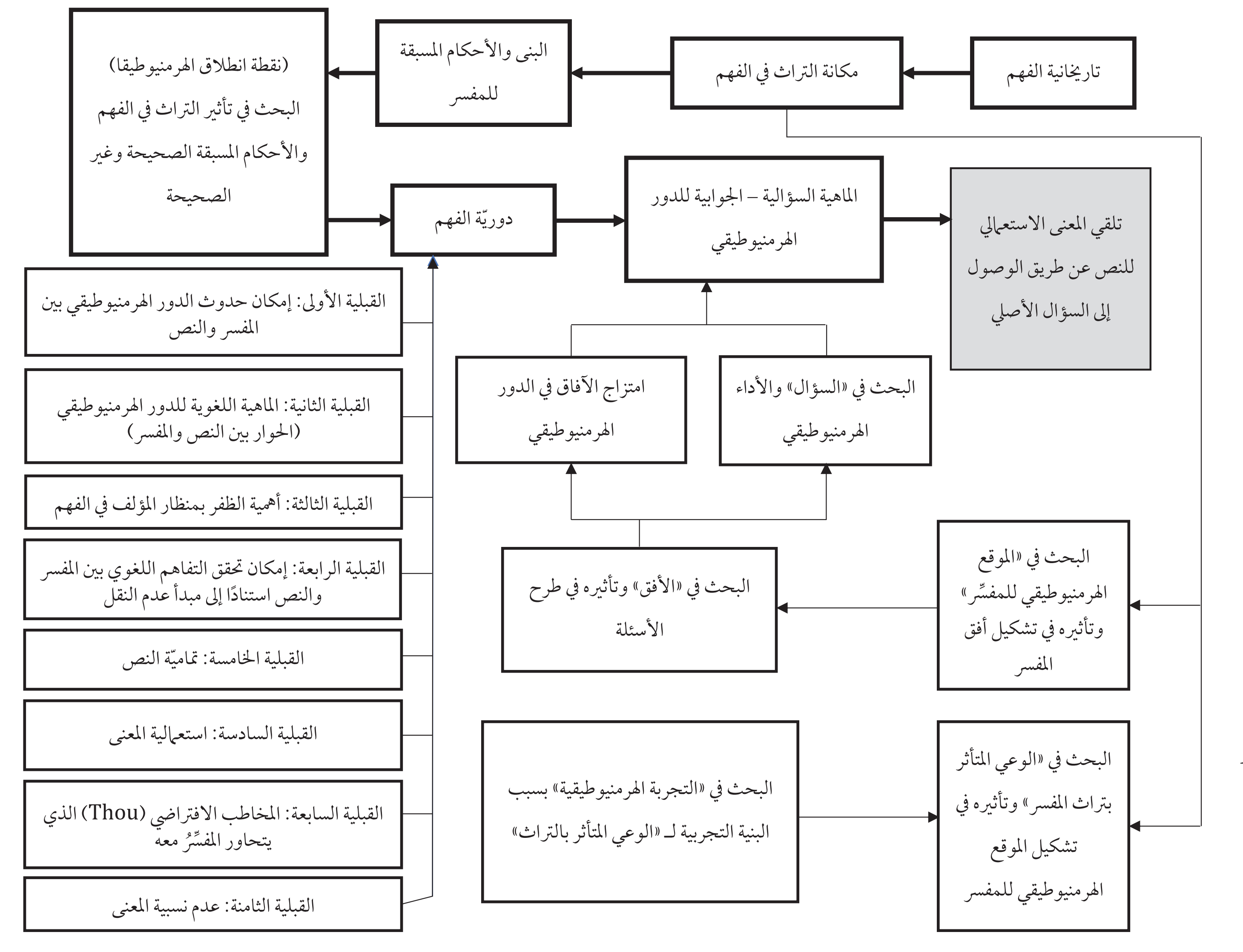
بعد تبيينه أبعاد التراث وطرائق تأثيره على الفهم، يتطرق غادامير في طور لاحق لـ «دورية الفهـم» أو «الدور في الفهم» والذي يعبِّر عن وجود نمط من الدور أو الديالكتيك والجدل بين المفسر والنص، ويشرح أبعاده. يعتقد غادامير أن الدور بين «الكل والجزء»، وهو نفسـه الدور

---

1. Heidegger, Being and Time, p. 191.
2. Ibid, p. 275.
3. Gadamer, Truth and Method, p. 278.
4. Self-Reflection
5. Ibid.

الهرمنيوطيقــي في الهرمنيوطيقا المناهجية، تابعٌ لهذا الدور لكنه يختلف عنه. ويواصل مشــواره بالحديــث عن الماهية «الســؤالية - الجوابية» لهذا الدور مركّزًا على القواعد التي تســود صياغة «الســؤال» وتصميمه، ومحاولًا الخوض في معنى النص وهو معنى استعمالي تطبيقي[1] ويمثل في الوقت ذاته جوابًا للســؤال الأصلي. يشير غادامير في هذا الطور إلى مسألة وعي المفسر «الوعي المتأثّر بالتاريخ»[2] - في مقابل «الوعي التاريخي»[3] الذي قال به دلتاي — و«الموقع الهرمنيوطيقي» للمفسر، وماهيته التجربية، والتأثير المتبادل بين «آفاق» المفسر والنص، وامتزاجهما، وأهمية اللغة في التجربة الهرمنيوطيقية للمفسر، وتطبيقية المعنى، والـThou كمخاطب (متلقٍّ) افتراضيّ يقف أمــام المفسر في الحوار المذكور؛ ويبقى في كل هــذه المراحل والأطوار وفيًّا لركائز فكر هايدغر، وللمنحى الظاهرياتي، وللهدف الأساسي الآنف الذكر، وهو إدراك الحقيقة، وملتزمًا بها كلها. يشير المخطط البياني في الصفحة التالية إلى الصلة المنطقية بين هذه المباحث.

1. Applicable
2. Historically Effected Consciousness
3. Historical Consciousness


تاريخانية الفهم
مكانة التراث في الفهم
البنى والأحكام المسبقة للمفسر
(نقطة انطلاق الهرمنيوطيقا) البحث في تأثير التراث في الفهم والأحكام المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة
دوريّة الفهم
الماهية السؤالية – الجوابية للدور الهرمنيوطيقي
تلقي المعنى الاستعمالي للنص عن طريق الوصول إلى السؤال الأصلي
امتزاج الآفاق في الدور الهرمنيوطيقي
البحث في «السؤال» والأداء الهرمنيوطيقي
البحث في «الأفق» وتأثيره في طرح الأسئلة
البحث في «الموقع الهرمنيوطيقي للمفسِّر» وتأثيره في تشكيل أفق المفسر
البحث في «التجربة الهرمنيوطيقية» بسبب البنية التجريبية لـ «الوعي المتأثر بالتراث»
البحث في «الوعي المتأثر بتراث المفسر» وتأثيره في تشكيل الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر
القبلية الأولى: إمكان حدوث الدور الهرمنيوطيقي بين المفسر والنص
القبلية الثانية: الماهية اللغوية للدور الهرمنيوطيقي (الحوار بين النص والمفسر)
القبلية الثالثة: أهمية الظفر بمنظار المؤلف في الفهم
القبلية الرابعة: إمكان تحقق التفاهم اللغوي بين المفسر والنص استنادًا إلى مبدأ عدم النقل
القبلية الخامسة: تماميّة النص
القبلية السادسة: استعمالية المعنى
القبلية السابعة: المخاطب الافتراضي (Thou) الذي يتحاور المفسِّرُ معه
القبلية الثامنة: عدم نسبية المعنى

نتابع بحثنا فيما يأتي بإشارات مختصرة، وعلى أساس المخطط البياني أعلاه، لإيضاح آراء غادامير بخصوص المراحل الست الأصلية والقبليات المتعلقة بكل مرحلة.

١. تاريخانيةُ (تأرُّخُ) الفهم

يعتقد غادامير، على خطى هايدغر، أنّ الإنسان فهمه تاريخاني، ولا يقيم بالطبع دليلًا أو برهانًا على تاريخانية الفهم البشري بل يأخذه من هايدغر كمبدأ وضعيّ مفروغ منه، ويتخذه منطلقًا لبحوثه ليقرِّر أن هدفه من ذلك تسرية هذه التعليمة أو الفكرة على الهرمنيوطيقا. يقول في مطلع الفصل الرابع من كتابه والذي يبدأ منه إيضاح عناصر نظرية التجربة الهرمنيوطيقية التي يقصدها:

يتطرق هايدغر لمسائل الهرمنيوطيقا والنقد التاريخي فقط بهدف الإفصاح عن الفهم كبنية قبلية لأهداف أنطولوجية. وفي المقابل نسأل هذا السؤال: كيف يمكن للهرمنيوطيقا أن تفي لتاريخانية الفهم بحقّها؟[١].

وهكذا يجوز القول إن تاريخانية الفهم من وجهة نظر غادامير هي نفسها التي أوضحها هايدغر، ذلك أن هايدغر كانت له نظرته الأنطولوجية تمامًا للتزمُّن والتاريخانية، ومراده من تزمُّن الفهم وتاريخانيته تابع لتصوره عن تزمن الإنسان وتاريخانيته، والذي يبدو فيه الوجود والموقع التاريخي للفرد ركنًا وجوديًا للفرد، لذلك لا يمكنه الفكاك منه واستيعابَ وفهمَ مؤلفٍ تفصله عنه آمادٌ طويلة. طبعًا، لم يكن غادامير يقصد من الزمان الوجودَ في أرضيةِ عمودِ الزمان، بل كان هو نفسه يعتبر وجودَ الإنسان متزمِّنًا (زمانيًا) لا أن يرى الإنسانَ موجودًا في الزمان، فوجود الإنسان في هذا الرأي منفصلٌ عن الزمان، بينما الأمر ليس كذلك من وجهة نظر هايدغر حيث لا يمكن تصور تفكيكٍ وانفصالٍ بين الوجود والزمان؛ فهو يعتقد أن الماضي والحاضر والمستقبل حاضرون كلهم في الوجود الراهن للإنسان، ولذا كان التزمّن سمةً ذاتيةً لوجود الإنسان. وكذا الحال بالنسبة للتاريخانية من منظاره، فتاريخ الإنسان يعني التراث الذي يعيش

1. Gadamer, Truth and Method, p. 268.

فيــه ومن الطبيعي أن يكون هذا الجانب أيضًا حاضرًا في «وجوده» الفعلي الراهن. لذلك يصل الإنسانُ عبرَ التنقيب في تراثه إلى ضربٍ من معرفة الوجود. ولذا كانت تاريخانيةُ الإنسان نفسَهَا البعدَ الاجتماعي لوجوده الحاضر في راهنه. نتيجةُ الاهتمام بالتاريخانية هي الاهتمامُ بالدور الهائل لـ «التراث» في وجود الإنســان وضرورة بحثه وتحقيقه في هــذا الخصوص[١]. من جانب آخر، لما كان الفهم أهمَّ خصلةٍ أو إغزيستانســيال وجوديّ للإنســان – ويستشــف أن هذه الخصلة مساوقة للإنســان في مشروع هايدغر الأنطولوجي – كان فهمه أيضًا متزمّنًا وبالتالي تاريخانيًا. ولهذا، تعني «تاريخانيةُ الفهم» أنَّ الفهمَ يحصل لدى الإنسان (المفسر) في التاريخ (التراث) دومًا، وبتأثير من التاريخ، ولا يمكن للإنسان إطلاقًا الخروجُ من عجلة تأثير العوامل التاريخية، وليس بمقــدوره إصدار أحكامه بمعزل عــن التاريخ ووراء التاريخ أو فــوق التاريخ[٢]. ونتيجة هذه التعليمة أو الفكرة هي أن المفسر أو المؤرخ عندما يريد تفســير نص أو واقعة تاريخية بعيدة عنه زمنيًا، لن يمكنه إطلاقًا الوقوف على نقطة الصفر في إنتاج ذلك النص أو الواقعة التاريخية، أي في لحظة ولادة ذلك النص أو زمن وقوع تلك الحادثة التاريخية، لأن التغلّب على هذا الأمد الزمني الفاصل غير ممكن بالنسبة له، وهذا هو الفرق بين المدرسة التاريخية الكلاسيكية[٣] والتاريخانية[٤]. الأولى أبرز تعاليم الهرمنيوطيقا المناهجية، والثانية أهم تعاليم الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ في الأولى يمكن التغلب على الفاصل التاريخي ولذلك يمكن فهم مراد المؤلف، ولكن في الثانية لا تتوفر هذه الإمكانية لأن الزمان والمكان من المقومات الذاتية للمفسر (الدازاين عند هايدغر).

وســنتحدث فيما يأتي عن موضوعات متفرعة عن هذه التعليمة، لكن لا بدّ من التأكيد على ضرورة أن لا ننســى طوال هذا المشوار البحثي الهدفَ والمسألة الأصلية لغادامير التي أشرنا لها في المقال السابق بشيء من التفصيل.

---

1. Heidegger, Being and Time, p. 41.

٢. عرب صالحي، فهم در دام تاريخى نگرى، ص ١٦٠.

3. Historicism

4. Historicity

٢. تأثير التراث في الفهم

يعتقد غادامير تبعًا لهايدغر أن النتيجة المنطقية للقول بتزمُّن الإنسان، وتاريخانية الإنسان خصوصًا، وبالتالي تزمّن وتاريخانية فهمه، هي أن الفهم متأثر بالتراث على نحو حاسم. وتدل مجموعة كلماته وآرائه في خصوص التراث على أن تصوره عن التراث عبارة عن الظروف التاريخية (الزمانية والمكانية) الفعلية للفرد، والتي هي أولًا مشتركة مع غيره ممن هم من نفس زمانه ومكانه، وثانيًا هي حصيلة ماضيهم التاريخي الجمعي؛ وبعبارة أخرى التراث هو «الماضي التاريخي لحاضرٍ»[١] الأفراد ذوي الزمان والمكان المشترك. وثالثًا هي أمر متصل بماضيهم لكنها مع ذلك تلاحظ في وضعها الحالي الفعلي. ورابعًا هي طيف يمثّل الخلفية أو الأرضية الأصلية لتواصلهم مع العالم والتي تنظِّم معارفهم الأولية والثانوية[٢]. وكأنّ التراث عنده هو العرف العام لأفراد متشاركين في العرف[٣]. لذلك فالتراث من وجهة نظره ليس بناءً عقليًا أو منطقيًا نحتاجُ أدلةً عقليةً ومنطقيةً لتقييم اعتبارِهِ[٤]، بل هو أمر بَيْنيّ مشترك (مشترك بين الأذهان) له مجاله ماوراء العقلي وماوراء المنطقي[٥] الذي يمثل خلفية ظهور كلِّ شيءٍ للفرد. وهو يعتقد طبعًا أن التراث ليس شيئًا لا يقبل التغيير بل يمكن تغييره بتغيّر الزمان والمكان، لكنه على كل حال واحد بالنسبة لذوي الظروف الزمانية والمكانية الواحدة المشتركة. إنه يعتقد أن التأثير المباشر

---

١. يساعدنا استذكارُ تصور هايدغر للزمان والتاريخ على فهمٍ أفضل لهذه العبارة. نظرة هايدغر للزمان والتاريخ — وكذلك نظرة غادامير للتراث — نظرة ظاهرياتية تمامًا تتعلق بـ«حاضر الفرد» أو «الآن الفرد». لذلك ليس الزمان عنده عمود الزمان أو هذا الزمان الذهني، بل المراد هو «حاضر الفرد» (أو الزمان العيني) الذي يتضمن ماضيه ويشمل أيضًا مستقبله. عبارة هايدغر في توصيف حاضر الفرد هي أن الحاضر هو نوعًا ما ماضي الحاضر.

2. Gadamer, Truth and Method, pp. 281-283.

3. Ibid, pp. 281 and 297.

٤. يعتقد غادامير أن الرومانسيين هم الذين لاذوا بمرجعية التراث وسلطته مقابل العقلانية المتطرفة في عصر التنوير، وتبنّوا هذا النمط من المرجعية، لذلك يعود لهم الفضل في اكتساب التراث مكانته المميّزة. وهكذا نجد غادامير يُكثر الاعتماد على بحوث الرومانسيين في مناقشته للتراث ويستشهد بأقوالهم وآرائهم مرات ليؤكد أن التراث لا يحتاج في أهميته لإثبات عقلي.

5. Gadamer, Truth and Method; p. 281.

للتراث يتبلور في تكوين الأحكام المسبقة للفرد والتي تبقى مصاحبةً له دائمًا. إنه يريد عن طريق التراث أن يعالج حتى مشكلة النسبية، لأنه يحيل فهوم الأفراد إلى أمر مشترك بين الأذهان يمكن أن يمثل معيارًا واحدًا للفحص والتقييم. ولذلك يرى أن بحثه في التراث وتأثيراته على الفهم نقطة تحرُّر هرمنيوطيقاه[١].

ولإيضاح هذه النقطة يجب أن نستعيد كلامه حول «الموقع الهرمنيوطيقي»[٢] للمفسر و«الوعي المتأثر بالتاريخ» بدل «الوعي التاريخي». طبعًا على حدّ تعبير جان غروندين – تلميذ غادامير البارز – يمكن في كلمات غادامير إرجاعُ كلِّ شيء إلى ترادف جامع[٣]، إذ يلاحظ في كلماته وكتاباته مرارًا أنه يناقش الفكرة الواحدة بعبارات مختلفة ومن زوايا متعددة. والمصطلحات المذكورة هي من هذا القبيل.

يختار غادامير تسمية «الموقع الهرمنيوطيقي» للموقع التاريخي للفرد داخل التراث، وهو موقع يختلف من فرد إلى آخر في ضوء ظروفه الزمانية والمكانية، فالموقع الهرمنيوطيقي لكل فرد خاص بذلك الفرد[٤]. يعتقد غادامير أن الإنسان يسعى إلى اكتشاف هذا الموقع ولا يصل إلى «الوعي الذاتي» إلّا عندما يتعرّف على هذا الموقع، ولكن حيث إن هذا الإنسان محاط دومًا بتاريخه وتراثه كان هذا الفهم صعبًا ولا يقبل الانتهاء[٥]. وهو يعتقد، بسبب تأثير التراث في الأطوار المختلفة للمعرفة البشرية، أنَّ الفرد عندما يريد معرفة نصّ ناءٍ عنه تاريخيًا سيكتسب عنه في نهاية المطاف معرفةً متأثرةً بذلك التراث التاريخي الذي يحيط به وليس خارج نطاقه. إنه يطلق على هذه المعرفة اسم «الوعي المتأثر بالتاريخ»[٦]، وكما مرَّ بنا سابقًا فهو يميّز بينه وبين «الوعي

1. Ibid, p. 278.
2. Hermeneutical Situation
3. Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics; p. 118.

٤. لاحظنا في دراسة آراء هايدغر أن بيان غادامير هذا هو نفسه على وجه الدقة الموقع الهرمنيوطيقي الذي يطرحه هايدغر.

5. Gadamer, Truth and Method, p. 302.

٦. يعود هذا التعبير أيضًا إلى عالَم الدازاين المطروح في آراء هايدغر، وهو عالَم يُؤخذ بنظر الاعتبار من حيث تأثير التاريخ فيه.

التاريخي» المصطلح في الهرمنيوطيقا المناهجية والذي كان الظفر به هدفَ الهرمنيوطيقا المناهجية لدلتاي في العلوم الإنسانية، ذلك أنّ الوعي التاريخي قائمٌ على فرضيةِ آخريّةِ الآخر، ويدور حول ماضي ذلك الآخر. في هذا الوعي يحاول الفاهم أن يفصل نفسه عن موقعه الهرمنيوطيقي ويأخذها إلى موقع الشيء الذي هو بعيد عنه بفاصل تاريخي كبير. لذلك يجهد أنْ ينبذ عن نفسه أحكامه المسبقة في معرفة ذلك الشيء ولا يشركها في عملية الفهم[1]. القبلية الأصلية لمثل هذا النوع من الوعي هي مبدأ التماثل والتشابه الذي يعني أنَّ أيّ شيء كان في الماضي فهو بالنسبة لنا دومًا كما كان في الماضي تمامًا[2]. هذا المبدأ غير مقبول في الوعي المتأثّر بالتاريخ، لأن القبلية الأبرز في هذا الوعي هي أنّ ذلك الشيء كان في موقع تاريخي وهرمنيوطيقي متباين عن موقعنا الراهن، ومثل هذا التماثل متعذّر. لذلك على الفاهم أن ينفتح على التراث من دون نبذ أحكامه المسبقة، بل بالاستناد عليها، ليكتسب معرفةً جديدةً تتناسب معه. هذه المعرفة، على العكس من الوعي التاريخي، معرفةٌ حيّةٌ تتعلق بالوقت الحاضر وتختص بالفرد نفسه[3]. يقول غادامير في هذا الخصوص:

عندما نحاول معرفةَ ظاهرةٍ تاريخيةٍ [نظير نصٍّ يعود للماضي] عن بُعد أمدٍ تاريخي — وهذه هي خاصية موقعنا الهرمنيوطيقي — نكون قد خضعنا مسبقًا لتأثيرات التاريخ[4].

ولذا نراه يشدِّد على تأثير التراث في جميع معارف المفسر، ويرى جميع ذهنيات المفسر وأحكامه المسبقة متأثرةً بالتراث، فيقول إن الفهم هو التأثيرات المتبادلة بين نشاط التراث ونشاط المفسر[5].

طبعًا، ما عدا أنه يرى للتراث دورًا مهمًا في عملية الفهم، يقرِّر له مكانةً أرفع لا يمكن تصور تبريرها إلّا في ظل التفطّن لركائزه الهرمنيوطيقية المستقاة من آراء هايدغر. يقول في موضع ما

1. Ibid, p. 354.
2. Ibid, p. 355.
3. Ibid.
4. Ibid, p. 300.
5. Ibid, p. 293.

إنّ التراث فضلًا عن كونه مصدرًا للأحكام المسبقة فهو مصدر للحقيقة نفسها[1]، واعتبَرَ عدمَ الاكتراث لهذه الفكرة المهمة إشكالًا مهمًا وَصَمَ عصرَ التنوير، ويقول إن هذا هو الشيء الذي لم يوفَّق عصرُ التنوير لرؤيته[2]، لذلك رفضَ مرجعيةَ[3] وسلطةَ كلِّ ما خلا العقل المكتفي بذاته، بما في ذلك التراث. يُفهَمُ تبريرُ هذا الرأي من آراء غادامير جيدًا عندما نُلاحظ أنه يرى التراث أمرًا مشتركًا بين الجميع وصانعًا لمعارف الجميع، وكذلك عندما نفهم هذا الرأي من زاوية هدفه من هذا المشروع الذي أوضحناه في المقال السابق. تَبيّنَ في المقال السابق أن غادامير عندما يتحدث عن المعرفة الهرمنيوطيقية إنما يتحدث تكملةً لمشروع هايدغر في معرفة الوجود فهو لا يرى الحقيقة سوى ظهور الوجود المطلق أو الوجود المحدود للموجودات أمام المفسر. ولهذا فهو أيضًا يهدف إلى معرفة الحقيقة ويجترح بحوثه في هذا السبيل بطريقة ظاهرياتية تمامًا، مع أنه في الباب الثالث من «الحقيقة والمنهج» ومقال «كليّانيّة مسألة الهرمنيوطيقا»[4] يجانب هذه الآراء ليطرح آراءً أكثر راديكالية، لكن البحث الذي يقدمه حول التراث يقدمه في الباب الثاني من كتاب «الحقيقة والمنهج» ومواصلةً لمشروع هايدغر. الحقيقة على هذه الخلفية هي الظاهر الذي يظهر للدازاين. ولهذا السبب حيث إن التراث في رأيه مصدر لظهور الأشياء للفرد فهو إذن مصدر للحقيقة. لذلك قلنا في باكورة المقال الحالي إنه يتعين استذكار الغرض الأصلي والمسألة الأمّ عند غادامير في كتاب «الحقيقة والمنهج» على مرّ المراحل كلها، وبغير ذلك سنقع في سوء فهمٍ عند محاولة تشخيص قصده ومراده.

يتخذ غادامير موقفًا معارضًا للغاية من مفكري عصر التنوير فيما يتعلق بتكريسه منزلة

1. Ibid, p.280.

تدل المقارنة بين هذه الآراء وآراء هايدغر على أنها طُرحت كلها من قبل هايدغر ولم يقم غادامير بسوى التوسّع فيها وبسطها وإعادة صياغتها في عبارات جديدة.

2. Ibid.

3. Authority

٤. عنوانه «الجانب الكلّيّ للتأويليّة» في ترجمة د. حسن حاكم و د. علي حاكم صالح (مراجعة د. جورج كتوره) الصادرة عن دار أويا في ليبيا عام ٢٠٠٧م. المترجم.

الـتراث[١]، لأنهم يرفضون أيـة مرجعية غير مرجعية العقـل المكتفي ذاتيًـا أو الذاتي المحور[٢]، ويقولـون إن تقليد هذه المصـادر والمراجع والتوكّؤ عليها ليس بالأمـر العقلاني، بل هو حالة عمياوية (نوع من العمى). ويشير في معرض الردّ عليهم إلى نقاط لافتة يمكن أن تؤخذ بالحسبان ويحـال إليها في عملية تبيئة الهرمنيوطيقات (التبيئة: إضفاء الطابع المحلّي على الهرمنيوطيقات). إنـه يقول من المتعذر الالتزام بهذه الكبرى الكلية (المقدمة الكبرى الكلية) القائلة إنه من الخطأ افتراض أن شيئًا يمثل مرجعيةً وسلطةً للمعرفة، إذ توجد بعض الحالات والأمور يمكن أن تمثل عن صوابٍ مرجعيةً للفهم، والتراث من هذه الأمور. والحقيقة أننا يتعين أن نصنِّف مرجعيات الفهم إلى مرجعيات صحيحة ومرجعيات غير صحيحة وغير حقّيّة. يقول في هذا الصدد بشكل عام:

سلطةُ ومرجعيةُ شيءٍ [للفهم والأحكام المسبقة] ليست غير عقلانية وغير منطقية دائمًا، إنما يمكنها أن تكون في بعض الحالات عقلانيةً وصحيحةً. وهذه هي المرجعية التي يتحلّى بها المعلّم والمسـؤول والمدير مثلًا. وعلى هذا الأساس تتسم الأحكام المسبقة المنبعثة عن هذه المرجعيات بالشرعية والجواز[٣].

يـرى غادامير ملاك صحة أو سـقم مرجعية شيءٍ ما للمعرفة، مزيدًا مـن العلم والمعرفة، ويقول

إذا كان لمعلـم أو مدير مثلًا مرجعيته بالنسـبة للآخرين، ويجب أن يكون مطاعًا في كلامه، فهذا ليس بالشيء غير المبرر والذي لا سبب له ولا أساس، إنما هذه المرجعية ناجمة عن أنه يحمل علمًا أكثر مقارنة مع الآخرين، وبمستطاعه تحليل الأمور والمسائل أفضل منهم[٤].

---

١. هايدغر هو الآخر كان يعارض بشدة المبادئ الإدراكية الشائعة في عصر التنوير، ويرى أن طريق مواجهتها هو التخطّي الحاسم للميتافيزيقا.

٢. وهذا هو نفسـه السـوبجكت – مقابل الأوبجكت (الفكرة الذاتية الذهنية مقابل العين الخارجية) – الذي يَعتبر كلَّ الأشياء موضوعات لمعرفته وهو خارجها وقادر على معرفتها.

3. Ibid, p. 281.

4. Ibid.

ولهذا السبب نرى غادامير من منطلق إيمانه بالمرجعية الصحيحة وأن العلم والمعرفة الأزيد همـا ملاك صحّة المرجعية وشرعيتها، نراه يهاجم مسـتنيري عصر التنويـر بضراوة لإقصائهم الركائز اللاهوتية عن عملية الفهم لمجرد أنها مغايرة للعقل المكتفي بذاته، وفي المقابل يثني على المسـتنيرين الألمان إبّان عصر التنوير لأنهم لم يعمدوا خلافًا لسواهم من مستنيري ذلك العصر إلى نبذ الركائز الدينية واللاهوتية في مشروع الفهم، ويصف نهجهم هذا بالصحيح والمناسب[1]. ويقـول إن الرجوع إلى مثل هذه المرجعية ليس تقليدًا أعمىً على الإطلاق، بل هو عملية مبتنية على المعرفة على وجه الدقة[2]. يكتب ناقدًا هذا النمط الفكري العائد إلى عصر التنوير:

الواقع أن تشـويه سـمعة المرجعية ليس الحكم التعصّبي الوحيد الذي أرسيت دعائمه في عصر التنوير. فقد حرَّفَ عصرُ التنوير حتى مفهوم المرجعية نفسها. إذ بناءً على تصورات عصر التنويـر للعقل والحرية، يُطرحُ مفهومُ المرجعية كبؤرة معارضـة تمامًا للعقل والحرية، فقد كان تصورُهم للمرجعية، في الواقع، طاعةً عمياءَ لشيءٍ ما[3].

طبعًـا، رغم الأهمية البالغـة التي يقررها غادامـير للتراث، حيث يعده مصـدرًا للحقيقة (الظهور) ولأحكام الفرد المسـبقة، لكنه لا يناصر انهزامَ الإنسان وشلله المحض إزاء التراث. وما يرمي إليه من عدم الانهزام هذا هو كما أن التراث الحالي من صناعة أناس سـابقين وتاريخ ماض، يمكن للبشر الحاليين أيضًا صناعة تراث جديد؛ لذلك يقول:

ليس التراث مجرد شرط مسـبق دائمي للفـرد، إنما الفرد أيضًا حيث إنـه يَفْهَم فهو يصنع التراث ويُسـهِم في تكامله. ونتيجة هذا التكامل سـيكون مزيدًا من نشاط التراث وفاعليته في صياغة الفرد من جديد[4].

---

1. Ibid, p. 279.
2. Ibid, p. 281.
3. Ibid, p. 280.
4. Ibid.

٣. تأثير الأحكام المسبقة في الفهم

الحكم المسبق معناه الحكم الذي يُتَبَنّى ويُتَقَبّلُ قبل أن تتبين صحته وصوابه التام، أي إن الحكم المسبق هو ذلك الذي يتبناه الفرد ويعده معتبرًا ناجزًا – عن وعي أو عن غير وعي – قبل إقامة الأدلة المؤيدة له[١].

خلافًا للهرمنيوطيقا المناهجية (المثودلوجيّة) التي تعتبر إشراك قبليات المفسر وأحكامه المسبقة في فهم النصوص وسائر المنتجات البشرية معرقلًا لاستيعاب المعنى وإدراكه، ولذلك تحذّر المفسّر منها كل تحذير، يفكّكُ غادامير بين الأحكام المسبقة الصحيحة والأحكام المسبقة غير الصحيحة[٢]، ويرى عمومًا أن من أركان تحقق فهم النص على يد المفسر إشراكُ الأحكام المسبقة الصحيحة في عملية الفهم وعدم تجاهلها. ويعتقد أن سبب وجود وتحقق الأحكام المسبقة عند الفرد هو «التراث» بالمعنى الآنف الذكر، ذلك أن تعين التراث في الفرد ممكن أساسًا على شكل أحكام مسبقة وذهنيات قبلية، والموقع الهرمنيوطيقي للفرد يتعين من قبل هذه الأحكام المسبقة[٣]؛ لذلك لا مفر أمام المفسر من التوفر على أحكام مسبقة، والشيء الوحيد الذي يجب أن يقوم به هو أن يميّز بين الأحكام المسبقة الصائبة والأحكام المسبقة الخاطئة، ويقيم فهمه للحقيقة على أساس الأحكام المسبقة الصائبة.

تتحرك فكرة الأحكام المسبقة عند غادامير ضمن سياق آراء هايدغر، فهايدغر من منطلق اعتقاده أن كل فهم من فهوم الدازاين يكتسي صبغةَ عالَمه، وهو مجموعة الظواهر التي تظهر له، يذهب إلى أن كل فهم يعتمد على البنى القبلية للفهم، وهذه البنى القبلية هي كما ذكرنا: الحيازات المسبقة، والرؤى المسبقة، والتصورات المسبقة. ويعتقد غادامير أيضًا، للسبب نفسه، بمعطيات مسبقة لكل فهم، لكنه يُدخِل تغييرًا بسيطًا على تسميتها تترتب عليه نتائج عديدة في

---

١. أصغر واعظي، پيش داورى و فهم در هرمنوتيک فلسفى گادامر، مجلة راهبرد، العدد ٦٠، خريف ٢٠١١م، ص ٢٣٦.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 273.

3. Ibid, p. 304.

الهرمنيوطيقا الفلسفية. فبدل أن يجاري هايدغرَ في تسمية هذه المعطيات المسبقة بتعبير محايد هو «البنى المسبقة» يستعمل تعبيرًا متحيّزًا هو «الأحكام المسبقة»[1]. في تعبير هايدغر لا تُخصَّصُ أيةُ حصّة لأحكام الفرد وآرائه حول هذه المعطيات، أمّا في تعبير غادامير فيتدخل عنصرُ الحكم في توصيف هذه المعطيات. وهو طبعًا على معرفة بتبعات هذا الشيء واستحقاقاته، لذلك يقول إن إشراك هذا العنصر في هذه المعطيات ليس بالخطأ بل المهم هو التدقيق في أن تكون هذه الأحكام قائمةً على أساس صحيح[2].

على كل حال، من المهم جدًا التنبّه إلى التدخّل المشروع للأحكام المسبقة الصحيحة في الفهم عند غادامير، فخلافًا للتراث الهرمنيوطيقي السابق له، الذي كان يسعى للحؤول دون تدخّل هذه الأحكام المسبقة، يرى غادامير أن تدخلها ضروريّ[3]. النقطة المهمة هي أن نفهم لماذا نزع غادامير إلى هذه العقيدة وأصرَّ عليها كل هذا الإصرار؟ ينبغي التفتيش عن جواب هذا السؤال المهم في الهدف الرئيس الذي توخّاه غادامير من الهرمنيوطيقا التي تبنّاها وتصوره لماهية الفهم، إذ من دون هذه الأغراض والغايات لن يتسنى إدراك المقاصد بشكل دقيق. يصبُّ الهدفُ الرئيس لغادامير في تتمة الهدف الأصلي لهايدغر، فالهدف الرئيس لهايدغر هو معرفة الوجود، وهدف غادامير معرفة ظهورات الوجود للمفسِّر، أو الدازاين على حد تعبير هايدغر، والتي تسمّى الحقيقة وفق مرتكزات الظاهريات. والطريق الذي اختاره هذان المفكران هو التركيز على الدازاين (أو المفسِّر كما يسمّيه غادامير)، وفي الدازاين على أهمِّ خصلة وجودية فيه ألا وهي إغزيستانسيال الفهم، وفي إطار علاقته بباقي الموجودات. لهذا السبب نراهما يتوجّهان نحو النص، فالنص هو أحد هذه الموجودات التي يمكن أن تعبِّر عن الواقع بنحو أفضل، وهو الذي أعدَّهُ دازاينٌ (إنسانٌ) آخرُ ضمن علاقته بالوجود. ولذا فالغاية التي يتوخّاها هايدغر وكذلك غادامير من الاهتمام بالنص هي العثور على الحقيقة والوجود وشهودهما، الحقيقة والوجود

1. Prejudices
2. Ibid, p. 273.
3. Ibid, p. 294.

المختبئين في النص واللذين يمكن فهمهما عن طريقه. لذلك فهما لا يبحثان أبدًا عن مراد الكاتب حتى يلتزما بلوازمه[١]. ولهذا السبب أساسًا تراهما لا يلتزمان بقصد الكاتب والأمور التي يهتمُّ لها في النص، فهما يريدان الظفر بأمور هي اكتشافات الكاتب من الوجود، وحيث إنّ هذه الأمور تستخدم وتتدخل في جميع أفعال الفرد، لكنه لا يتفطن لها غالبًا حتى تكون هي أيضًا من مقاصده، لذا ينبغي البحث في هذه الهرمنيوطيقا للعثور عليها. لذلك يعتقد غادامير أنه يجب على القارئ أن يفهم من النص أمورًا أكثر مما قصده الكاتب وتنبّه له ليمكن بذلك الوصول إلى الفهم الكامل. وهكذا تراهما يعتقدان أننا كلما انفتحنا بكل ما نملكه على النص كان لنا إدراكنا الأفضل للحقيقة، فالحقيقة هي التي تُظهِر نفسَها لنا، وما علينا إلّا أن نمهِّد الأرضية لذلك. ومن هنا كان للأحكام المسبقة التي تساعد المفسر في معرفة الحقيقة المذكورة دورٌ أساسيٌّ في فهم الحقيقة أو الوجود المطلق الذي يقصده هايدغر، بل إن عدم تدخّل مثل هذه القبليات سيؤدّي إلى عدم تحقق تجربة الفرد نفسه للحقيقة، وإنما سيؤدي في النهاية إلى إدراك تجربة أخرى للحقيقة ليست لها قيمة عندهما.

هذه الفكرة هي السبب الأهم لتشديد غادامير على الأحكام المسبقة، لذلك يجب أن لا تُنسى. وهذه الخطوة هي بداية خطواته اللاحقة في هرمنيوطيقاه. وابتناءً على هذا الشيء المعبِّر عن القيود التي تتحكم في الدازاين والمنبعث من كون الدازاين متزمِّنًا وتاريخانيًا يطرح غادامير سؤاله المعرفي الهرمنيوطيقي الأساسي على النحو التالي:

لو أردنا أداءَ حقِّ تقيُّدِ الإنسان (أي أداء حق وضعيته التاريخية) فيجب علينا تجديد مفهوم الأحكام المسبقة وترميمه، وأنْ نعترف بحقيقة أن هناك أحكامًا مسبقة مشروعة ومسموحًا بها؛ لذا بوسعنا تغيير السؤال المعرفي الأساسي للهرمنيوطيقا بنحو تاريخي صحيح على النحو الآتي:

ما هي أساسًا الأمور التي تجعل الأحكام المسبقة مشروعة؟ أيُّ شيءٍ يمكنه تمييز الأحكام المسبقة المشروعة الجائزة عن الأحكام المسبقة غير الجائزة التي يُعدُّ التغلّبُ عليها واجبًا لا ينكر من واجبات العقل النقدي؟[٢].

---

١. ذُكرت في المقال السابق شواهد عديدة في هذا السياق.

2. Ibid, p. 278.

وعلى هذا الأســاس فهو يعتقد أن ثمة بين النص والمفسِّر تعارفٌ وأنسٌ من ناحية، وبينهما من ناحية ثانية نوعٌ من الغربة وعدم التعارف. تستدعي المعرفةُ الإجمالية للمفسِّر بالنصِّ ظهورَ توقّعـات وترقّبات يترقّبها بخصوص معنــى النص، وتتعلق أجنبيتُهُ عـلى النص بعدم معرفة المعنى النهائي للنص. من هذه الزاوية فإن مكانة الهرمنيوطيقا ومضمار نشاطها من وجهة نظره هو مســاحةٌ بين هذه الغربة وتلك المعرفة[1]. وفي هذا الخضم يبــدو أن واجب الهرمنيوطيقا هو تفكيك الأحكام المســبقة الصحيحة عن غير الصحيحة التي تمنع الفهم الصحيح وتتســبب في سوء الفهم[2].

للإجابة عن هذا السؤال الأســاسي يحيلُ غاداميرُ، انطلاقًا من اعتقاده أنّ الأحكام المسبقة ثمرة مرجعية أخرى، حلَّ هذه المســألة الأساسية والجواب عنها إلى التحقيق في معرفة المرجعية الصحيحة للأحكام المســبقة، وذلــك لاعتقاده أن الأحكام المســبقة إذا لم تنبثــق من مرجعية صحيحة فســتكون متسرعة وعجولة[3] وتســبب إرباكًا وخللًا في عملية الفهم. وكما سبق بيانه فهذه المرجعية الصحيحة حســب رأيه هي «الــتراث» بفهمه الخاص له. إنه يعتقد أنّ «التراث» مرجعية حقّة في تكوين الأحكام المســبقة المشروعة للإنســان، والتــي لا مفرّ منها. لذلك يرى تدخّل بعض الأحكام المسبقة في الفهم مما لا مندوحة منه، ويعتقد بخصوص بعضها الآخر أنه يمكن الحؤول دون تدخلها. إنه يميل إلى أن الأحكام المسبقة الناتجة عن التراث الذي ينتمي له المفسر أحكام مسبقة صحيحة ولا مهرب منها، أمّا الأحكام المسبقة التي لا تنبع من التراث بل تنتج عن أمور أخرى من قبيل الميول والعواطف الفردية التي لا أســاس لها فهي أحكام مسبقة غير صحيحة ويمكن السيطرة عليها.

---

1. Ibid, p. 295.
2. Ibid.
3. Ibid, p. 279.

٤. دورية الفهم

يســير غادامير على هُدى هايدغر فيعتبر كيفية ممارســة الأحكام المســبقة (المنبعثة من تأثير الــتراث في المفسر) لدورهــا في فهم النص من قبل المفسر، على النحو التــالي وهو أنَّ المفسر إنْ لم يكن يحمل أية ذهنيات مســبقة عــن الموجود الموضوع أمامه لكي يفهمه فلن يســتطيع فهمه أساسًــا. ولذا عندما يحاول المفسر فهــم معنى نصٍّ ما فإنه بعد مراجعتــه الأولية لذلك النص ســيُخمِّن معنىً للنص انطلاقًا من أحكامه المســبقة، ثم يعرض هذا المعنــى على النص ليتلقّى منه الجواب. فإذا كان الجواب المطروح مــن قبل النص مطابقًا للمعنى التخميني الأوّليّ نكون قد اكتشــفنا معنى النص، وإنْ لم يكن كذلك وَجَبَ تعديل المعنى التخميني الأوّليّ بما يتناســب وإجابــة النص ثم عرضه على النص مرة أخرى، وهكذا. تســتمر علميــات الذهاب والإياب هــذه إلى أن يتطابق المعنــى المعروض على النص والجواب الآتي مــن النص. وهذه المحطة هي محطــة حصول الفهم والقبض على معنــى النص. وهذا التطابق هو الــذي يؤمِّن قطعيةَ المعنى واجتناب النســبية في فهم معنى النص[1]. بمراعاة هذا الشرط لن يكون المعنى نسبيًا ولن يتعين بحسب الأهواء والميول والاعتباطات[2]. وهكذا فالفهم عند غادامير هو التأثيرات المتبادلة بين التراث – عن طريق الأحكام المســبقة والقبليات – ونشاط المفسر[3]. طبعًا يوجد في هذا الدور دورٌ هرمنيوطيقي ينتمي للهرمنيوطيقا المناهجية ويعرَف بالدور الهرمنيوطيقي الجزئي – الكلي، فهذا الثاني يُمارَس ضمنيًا داخل ذاك الأول[4]؛ إذ يســعى المفسر بفهمه للكل في ضوء الجزئيات وبــإشراك الجزئيات في صياغة الكل، إلى جعل معناه المقترح للنص معنىً دقيقًا. الفرق الوحيد الــذي يميّز الدور الجزئي – الكلي في هذا الدور الجديد هــو أن ماهية الدور المذكور تخرج عن كونها ماهية صورية قوالبية صرفة، وتكتســب ماهية تشاركية تعاملية، والسبب في ذلك وجود

---

1. Ibid, p. 270.
2. Ibid, p.271.

سنتحدث قادمًا عن آراء غادامير في خصوص تأمين الجزمية وتحاشي النسبية.

3. Ibid, p. 293.
4. Ibid.

إرتكاز المفسِّر الذي يتسم بأنه ارتكاز فعّال ومتأثّر بالتراث[1]. والنتيجة النهائية لهذا الدور هي واقعة خَلْق المعنى. وكأنّ الجانبين يتشاركان لوقوع واقعة اسمها حدوث المعنى لم تكن قد وقعت قبل ذلك[2]. وفي هذه الحالة يكون الفهم أو خلق المعنى من سنخ «الوقائع» و«الأحداث»[3] لا من سنخ «الأعمال»[4] المدبَّرة. بينما في التصور التقليدي للفهم، سواء في الهرمنيوطيقا المناهجية حيث الفهم هو إعادة إنتاج العالَم الذهني للكاتب أو في مدارس من قبيل أصول الفقه حيث الفهم استخراج للمعنى من ألفاظ النصّ بمساعدة قواعد اللغة، الفهمُ والتفسيرُ عمليةٌ تُوجَّه وتُمارَس من قبل المفسر والفاهم وتنتهي بعد مراحل وباعتماد مناهج خاصة[5]. في مقابل هذا التصور هناك التصور القائل إن الفهم من سنخ «الوقائع» بمعنى أن المفسر لم يعد العامل الفاعل الوحيد في فهم النص، بل هو أحد عناصر هذه العملية، فالنص بدوره فاعل تمامًا وقد يُفسِد لعبة المفسر بالكامل. لذلك على المفسر أن ينتظر حدوث الواقعة لا أن يصل إلى المعنى بنحو منهجي مُدَار مَدبَّر.

لمزيد من إيضاح هذه العملية الدورية يُشبِّهها غادامير بلعبة يلعبها شخصان ولا تتقوم إلّا بنشاطهما معًا. ولكن قبل هذا التشبيه يعتقد أن ماهية هذا الدور حوارية ديالوغية بالضبط كالحوار الواقعي مع شخص حيّ حيث يدخل الطرفان بخزينيهما وحيازاتهما في الحوار، هذا أولًا وثانيًا لن تكون نتيجة الحوار معلومة قبل انتهائه، وقد تحدث أثناء الحوار وقائع عدة، وقد يتغير اتجاه النقاش وتتغير النتيجة. مع فارق أن الطرف المقابل لنا في هذا الحوار هو نص، والنص هنا يتكلم بواسطة استنطاقنا له. في مثل هذه الحوارات وبشرط أن تتوفر فيها شروط الحوار المنشود من قبيل أن يحترم الطرفان عقائد بعضهما ويبحث كلاهما عن الحقيقة ولا يتعصب أيّ منهما لعقيدته الأولية وتكون هناك بالتالي أرضية مشتركة للتوصل إلى تفاهم فيما بينهما، سيكون

---

1. Ibid.
2. Ibid, p. 291.
3. Event
4. Action

٥. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ١٥٤.

كلا الجانبــين في غمرة بحث فعّال مؤثر لإصلاح أفكار الآخر حول موضوع الحوار، وله دوره في ماهيــة نتيجة الحوار، وهو لا يعلم النتيجة منــذ البداية، بل يصلان في نهاية النقاش إلى نقطة مشــتركة، وعندما يصلان إلى هذه النقطة يكونا قد توصّلا إلى تفاهم. على هذا الأســاس ومن موجهة نظر غادامير ليس الفهمُ رسوخًا في رأي المؤلف وإعادة إنتاج لتجربته، بل هو التوصّل إلى هذا التفاهم مع النص بشأن موضوع البحث[1] .[2]

٥. الماهية السؤالية - الجوابية للدور الهرمنيوطيقي

يشــير غادامير في إيضاح ماهية الدور الهرمنيوطيقي الذي يقصــده وكيفيته والحوار الذي يرســمه بين المفسر والنص، إلى الطبيعية الســؤالية – الجوابية لهذا الدور. المفسر يطرح الأسئلة والنص يجيب. وهو يســمّي عرض المعنى المقترح من قبل المفسر على النص والذي هو للوهلة الأولى من صناعة الأحكام المسبقة للمفسر «سؤالًا».

تعود أهمية السؤال عند غادامير إلى أنه يعتقد بخصوص فهم الحقيقة المنطوية في النص تبعًا لنظريات هايدغر أن المفسر بوصفه «دازاينًا» يجب أن ينفتح على النص ليظفر بالحقيقة عن طريق توفير إمكانية ظهورها. وهو يرى أن الســؤال أداة هذا الانفتاح، وأن طرح الأســئلة يؤدي إلى انفتاح لإدراك الحقيقة والإبقاء على هــذه الإمكانية قائمة[3]؛ لذلك يحصل الدورُ الهرمنيوطيقي عنده بالســؤال والجواب. ونتيجة كل دور هي اتضاح إشــكال السؤال السابق وتعيّن حالات الإصلاح في السؤال من أجل طرح سؤال جديد. ويستمر هذا الدور إلى أن يتم تصميم السؤال الأصلي[4]. والسؤال الأصلي هو سؤال يُعِدُّ النصُّ الذي أمامنا جوابًا عنه. ومن الطبيعي أن يكون الجواب عن هذا السؤال هو معنى النص.

مــردُّ هــذا الاعتقاد إلى ما أوضحه هايدغــر، وهو أنَّ كل نص إنما هو جواب عن ســؤال،

---

1. Subject Matter
2. Gadamer, Truth and Method, p. 385.
3. Ibid, p. 299.
4. Ibid, p. 366.

وفهم معنى النص منوط بالعثور على ذلك السؤال، لأن جواب ذلك السؤال هو المعنى الأصلي للنـص[1]؛ لذلك ينبغي في هذا الدور الهرمنيوطيقي، أيضًا، إعادة تشـكيل هذا السـؤال. ولهذا السبب يوجد في هذا الدور إعادة بناء أو إعادة تشكيل، لكن متعلق إعادة البناء هذه هو السؤال وليس ذهنية الكاتب أو تجاربه الأخلاقية والروحية[2]. وسـبب ذلك أننا كما سبق أن قلنا لا يقع على عاتقنا واجب سوى فهم معنى النص، وليس فهم قصد المؤلف[3]؛ إذ كما سبق أن مرّ بنا كرارًا ليسـت غاية غادامير معرفة هدف الكاتب وقصده بـل غايته من مراجعة النص معرفة الحقيقة المنطوية في النص.

الأفق وتأثيره في طرح الأسئلة

من أجل أن يوضح غادامير ما الذي يحدث في الحوار بين النص والمفسر، وقولَنا إن جواب النص يعمل على تعديل السـؤال وإصلاحه، ويسـتمر هذا الجـدل (الديالكتيك) إلى أن يظهر السـؤال الأصلي وبالتالي المعنـى الأصلي، من أجل كل ذلك نراه يطـرح اصطلاحًا جديدًا هو «الأفق» وقضيةَ «امتزاج الآفاق». لقد دخل هذا المفهوم إلى الفلسـفة منذ نيتشـه وهوسيرل فما بعد، والغاية منه تشخيص الطريق الذي يتقيد فيه فكر الفرد بتعيّنه المحدود ويكون تطوير أفق الفـرد رهنًا بتطويره[4]. يعتقد غادامير أننا حتى لو أكّدنـا في الفهم التاريخي على أن نرى الماضي حسب ما هو وليس حسب معاييرنا وأحكامنا المسبقة فسيبقى موضوع الآفاق مهمًا[5]؛ ذلك أن إعادة تشـكيل الكاتب هو أيضًا منوط بإدراك أفقه، فالأفق بمثابة «كل» جامع يقفُ فيه المفسرُ (أو أي فرد) ومنظارُهُ[6]. يقول غادامير إن الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر – الذي سبق تعريفه – مبعث ظهور أفق الفرد، والأفق بدوره يقرر أسئلة المفسر في مواجهة النص[7].

---

1. Ibid, p. 365.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid, p. 301.
5. Ibid, p. 302.
6. Ibid, p. 304.
7. Ibid, p. 301.

مـراده من الأفق كلٌّ جامعٌ يحيـط بالفرد ومنظاره، ويعمل على تشـكيل منظاره وأحكامه المسـبقة؛ وهذا الكلّ هو تصـوره وانطباعه عن تـراث عصره بما هو أمرٌ وحـداني يوجِّه جميعَ معارفـه. بهذا المعنـى أفقُ المفسرِ هو موقعه الهرمنيوطيقي[١] الذي يشـكل زاويـةَ نظره وطريقة مواجهته للنص أو الأشـياء الأخـرى. الأفق يربط ماضي المفسر وحـاضره وهو ثمرة كليهما. ومن الطبيعي أن يكون أفق كل شـخص محدودًا لكنه سـيّال بذاتـه[٢] ويقبل التغيير ويمكن أن يتوسَّـع أو يتضيَّق مقارنةً بما كان عليه سابقًا. إنه يعتقد أنَّ الفهم يحدث عندما يصل أفقا النص والمفسر إلى نوع من الاتحاد والامتزاج فيما بينهما[٣]. ويرى أنّ هذا الامتزاج يحدث في التراث دائمًا وباسـتمرار، إذ ثمة في التراث أمور قديمة وأخرى جديدة تتركّب فيما بينها داخل بعض القيم والمثل الفعلية والحيّة[٤]. يرى غادامير أن هذا الامتزاج يحدث في الموقع الهرمنيوطيقي للفرد، لأنه يتوجَّـه صوبَ النصّ بما يمتلكه من حيازات، ويجيبه النـصُّ أيضًا بما يتوفر عليه، وقد يغير من أفقه إلى أن يصلا إلى نوع من الاتحاد. ومن الطبيعي حسب هذه الرؤية أن تحدث المواجهة الأولى للمفسر مـع النص في أفق المفسر ذاته، ومن المفترض أن لا يكـون جواب النص عديم الصلة بأفق المفسر. خصوصًا وأن طرف الحوار في النص مخاطب معيّن[٥] نابع نوعًا ما من المفسر نفسه[٦].

يقـول غادامير في إيضاح امتزاج الآفاق إن امتزاج الآفاق الحقيقي يحصل في عملية الفهم، بمعنى أن ما يُعرَض في النص بوصفه أفقًا تاريخيًا يحِلُّ محلَّ أفق المفسر في لحظة من اللحظات[٧]، بمعنـى أن النص يُترجَم بكل ما يمتلكه ترجمةً جديدةً في الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، ولذلك يكتسـب معنى جديدًا. والسبب في ذلك يعود إلى أن معنى النص في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو

---

١. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ١٥٨.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 303.

3. Ibid, p. 305.

4. Ibid.

٥. يشير له غادامير بـ Thou وسنورد إيضاحًا له فيما سيأتي.

6. Ibid, p. 352.

7. Ibid, p. 305.

نفسه المعنى الذي يحصل في الموقع الهرمنيوطيقي الحالي للمفسر، هذا أولًا وثانيًا لا يتاح أساسًا مدّ جسـور إلى الأفق التاريخي للنص الذي هو نفسـه أفق المؤلف. لذلـك، مع أن النص قادم إلينـا من قلب التاريخ لكنه يجب أن يترجم إلى الظـروف الحالية للمفسر ويدخل في هذا العالم الحالي. وهذا هو معنى استبدال الآفاق[١]. لهذا السبب يرى غادامير أن قضية امتزاج الآفاق قضية مركزية في الهرمنيوطيقا الفلسفية[٢]؛ فما لم يحدث هذا الموقع الخاص وما لم يحدث هذا الامتزاج لن يحـدث الفهم ولن يتم الديالكتيك (الجدل) بين النـص والمفسر، ولن يتأتّى المعنى. ويعود هذا الكلام إلى قضية الوعي المتأثّر بالتاريخ مقابل الوعي التاريخي للمفسر[٣]، فهذا الوعي مسـتقىً من الموقع الهرمنيوطيقي للفرد ومتأثر بتأثير التراث فيه.

النقطة المهمة هاهنا أنه عندما يكون المعنى وليد امتزاج أفق النص مع أفق المفسر أو استبدال الأفـق التاريخي للنص بالأفق الراهن للمفسر، وحينما يكون أفـق المفسر ممكن التغيير وعندما تكون آفاق المفسرين متفاوتة فيما بينها، سـيكون معنى النص إذن مختلفًا في أيّ حوار باختلاف الأفق، ولن يمكن تصور معنى متعين ثابت للنص، وهذه هي سيّالية المعنى ولانهائيته.

حسب هذا التصور، إذا حيل دون تدخل الأحكام المسبقة غير الصحيحة – وليس الأحكام المسبقة الصحيحة النابعة من التراث – في الفهوم فلن يعود للفهم الأفضل معنى، إذ يمكن لكل مفسر أن يراجع النص بأفق مختلف عن آفاق باقي المفسرين بل يمكن للمفسر الواحد أن يراجع النـص بعدة آفاق ليفهم منه معنى جديدًا أو معـان جديدةً. ما يمكن أن يقال هنا هو كلام عن فهوم متفاوتة لكنها في الوقت ذاته صحيحة، وليس عن فهم واحد صحيح.

---

١. سـنُوضِّح الدورَ الهرمنيوطيقي للفهم في القبلية السادسـة وأن المراد من معنى النص في الهرمنيوطيقا هو مجرد المعنى الاستعمالي، أي المعنى في الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، وليس مراد المؤلف.

2. Ibid.

3. Ibid.

٦. قَبْليات الدور الهرمنيوطيقي للفهم

الإدراك الصحيح لقصد غادامير من الدور الهرمنيوطيقي، وهو الحوار بين النص والمفسر الذي يفضي إلى خلق المعنى، منوطٌ بمعرفة قبلياته. وقد تم استعراض بعض القبليات العامّة من نظير المنحى الظاهرياتي لغادامير في الفهم وما شابه، لذلك لن نستعرض هاهنا سوى قبليات هذا الدور وعلى نحو الاختصار.

أ. القبلية الأولى: إمكان حدوث الدور الهرمنيوطيقي للمفسر

يعتقد غادامير انطلاقًا من نظرية الفهم عند هايدغر أن الفهم ليس مجرد كلام نظري بل هو أمر ممكن التحقق والحدوث في إطار الدور بين المفسر والنص. ودليله على ذلك أن هايدغر بنظرته الظاهرياتية كان يقول إن الدازاين عندما يريد أن يفهم شيئًا يتقدم نحو ذلك الشيء ببناه المسبقة[1] ليُفصِح الوجودُ عن نفسه للدازاين عبر قناة ذلك الشيء، لأنه عندما يتقدم نحو الشيء ويلقي نفسه أمامَه أو ينفتح عليه[2] فسوف يظهر ذلك الشيء بطبيعته في الدازاين. وهذا هو معنى الشعار الرئيسي للظاهريات القائل بالعودة إلى ذات الأشياء في الفهم. يحدث هذا الحدث فيما يتعلق بالأشياء الخارجية بنحو طبيعي، وشرطه الوحيد هو ربط حواسنا بذلك الشيء، أمّا بخصوص النصّ الذي هو موجود دلالي فضلًا عن واقعه الفيزياوي، ومركّبٌ من كلمات ومفردات وجملات ومقاطع، فيحصل هذا الانفتاح بطرح الأسئلة عليه وإقامة حوار معه. عندما يحصل هذا الحوار والسؤال والجواب سيكون المفسر قد انفتح بذلك فعليًا على النص ورمى بنفسه أمامَه. وعندما تحصل هذه الحالة سيُظهِر النصُّ نفسَهُ في المفسر بشكل طبيعي. والحقيقة هي أن الاندكاك (الاشتباك) الوجودي للفرد بالشيء الخارجي، ونتيجته الظهور وبالتالي فهم ذلك الشيء من قبل الفرد، يحصلُ عن طريق شَبْك ورَبْط الفرد حواسّه بذلك الشيء، لكنه يحصل في النص بالسؤال والجواب وتحقق هذا الدور الهرمنيوطيقي. وعليه، طبقًا لأصول الظاهريات يحصل الفهم عمليًا بحصول هذا الدور.

1. Fore-Projection
2. Openness

ب. القبلية الثانية: الماهية اللغوية للدور الهرمنيوطيقي (للحوار بين النص والمفسر)

يعتقد غادامير أن الفرضية المسبقة لكل حوار هي وجود أرضية تَواصُل مشترك، إذ في غير هــذه الحالة ســتتعذر إقامة صلة بين الطرفين بالمرة، ناهيك عــن أن يحصل بينهما تفاهم ونتيجة مشتركة. وهو يرى أن هذه الأرضية المشتركة التي يستطيع الطرفان من خلالها وبواسطتها نقل أفكارهمــا أحدهما للآخر هي اللغة، لذا فهو يعتقــد أن الفهم مرتبط ارتباطًا تامًا باللغة[١]، بل له ماهيته اللغوية بالكامل[٢].

استكناه مغزى كلامه ومراده من أن للفهم ماهية لغوية تمامًا وبالتالي فللدور الهرمنيوطيقي الــذي ينبثق عنــه الفهم ماهية لغويــة بالكامل منوطٌ بــأن نحلل رؤيته بخصــوص اللغة على خلفيــة ظاهرياتية قبل أن نحللها على خلفية المفردات وقواعد النحو اللغوي، هذا مع أن اللغة كمجموعة دوال وقواعد وعلاقات وصــلات فيما بينها صحيحةٌ في محلها ولا ينكرها غادامير أبــدًا. والســبب في ذلك هو أن اللغة كظاهــر جامع متقدمةٌ على اللغــة كمجموعة من الدوال والقواعــد، إذ إن الظاهريات هي مثلما أشرنا مرارًا منهجُ الهرمنيوطيقا الفلســفية تبعًا لفلســفة هايدغر الأساســية كما يصرح غادامير نفسه، ولذلك فإن تحليلهما وتصورهما الأوّليّ لكل شيء هو في الوهلة الأولى ظاهرياتي، وهو في الوهلة الثانية من ســنخ المفاهيم والدالات والمدلولات النابعــة عن الظواهر. لذلك، من أجل فهــم مراد غادامير من قوله إنّ الفهم لغويٌّ، ينبغي أولًا فهم تصوره الظاهرياتي للغة ليمكن استكناه مراده من الماهية اللغوية للدور الهرمنيوطيقي.

لـ «اللغة» بمعناها الظاهرياتي صلتها الوطيدة بـ «التراث»، ومن هنا كان التركيز على مفهوم التراث عند غادامير دليلنا في معرفة تصوره الظاهرياتي للغة. ســلف القولُ معنا إن التراث عند غادامير هو جوٌّ عام ينتمي له الأفراد دومًا، وهم في الوقت ذاته محاطون به ولا يســتطيعون منه فــرارًا[٣]. والحقيقة هي أن التراث ذلك الفضاء الذي يشــتمل على الأبعاد الاجتماعية والتاريخية

1. Gadamer, Understanding is Language-Bound -Philosophical Hermeneutics, p. 15.

٢. غروندين، درآمدى به علم هرمنوتيك فلسفى، ص ١٨٨.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 283.

للأفراد ويضمّ في الوقت ذاته ظروفهم الاجتماعية الراهنة العامّة. لذلك مع أن التراث يرتبط بالوقت الحاضر لكنه يتصل أيضًا بالماضي التاريخي (زمانيًا ومكانيًا) وهو ثمرته ونتاجه ولكن في الظروف الحالية. التراث في هذا التصور واحدٌ ومشتركٌ بين الجميع، وهو الأرضية الأصلية لتواصل الأفراد بعضهم مع بعض ومع أيّ شيء آخر، وهو الذي ينظّم المعارف الأولية والثانوية. وقد مرَّ بنا أن التراث عند غادامير ليس بناء عقليًا أو منطقيًا[١]، بل هو أمر بيني (مشترك بين الأذهان) له مساحته الماوراء العقلية والماوراء المنطقية[٢]. وهو خلفية ظهور كل شيء للفرد، فظهور كل شيء للفرد ممكن عبر هذا الدهليز.

نقول بلحاظ هذا التصور عن التراث: إن اللغة في تصور غادامير الظاهرياتي هي الظهور العيني والعام لهذا التراث، وستكون على غرار التراث أمرًا عامًّا مشتركًا. والحقيقة هي أن اللغة في مرحلة الدراسة الظاهرياتية وقبل الاهتمام بجانبها الدلالي هي نفسها التجربة العامّة للأفراد عن العالم، وبالتالي فلها بنيتها الأنطولوجية[٣]، حيث سلف القول معنا إن التراث يشكِّلُ عالَمَ الأفراد – بذلك التصور الظاهرياتي للعالم الذي كان عبارة عن مجموعة الظواهر الحاصلة للفرد – وأسلوب تشكيل هذا العالم متأثر أشد التأثر بالتراث. لذلك، عندما يريد هذا الظاهر أن يحصل عن طريق التراث يرتدي حُلّةً لغويةً. العبارة الأخيرة في هذا الكلام هي أن اللغة واسطة عامة بين العالم وأفراد البشر، بمعنى أن اللغة هي تجربة الأفراد العامة للعالم، والتي يمكنها أن تكون أكثر تشخصًا وتعيّنًا لدى كل واحد من الأفراد. وينبغي الأخذ بالحسبان أن هذا التصور للغة يقع على امتداد تصور هايدغر الثاني للغة حيث عَدَّها بيتَ الوجود وقال إن الوجود يكشف عن نفسه للإنسان في اللغة، ولذا كانت اللغة واسطةَ الوجود وظهورَهُ للإنسان.

١. يعتقد غادامير أن الرومانسيين هم الذين لاذوا مقابل العقلانية المفرطة لعصر التنوير بمرجعية التراث وسلطته وتبنّوا هذا اللون من المرجعية. لذلك يعود إليهم الفضل في اكتساب التراث مكانته المميزة الخاصة. ولذا نراه في دراسته للتراث يكثر من الاستعانة ببحوث الرومانسيين والاستشهاد بآرائهم وأقوالهم في معرض الادعاء بأن اعتبار التراث لا يحتاج إلى إثبات عقلي.

2. Ibid, p. 281.

3. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, p. 11.

يتضح من هذه النقاط لماذا يتواشــج التراثُ واللغةُ عند غادامير بأواصر وطيدة فيما بينهما؛ السـبب هو أن اللغة والتراث كلاهما منظـار واحد للعالم[1]، وأحدهما الصـورة المتعيِّنة للآخر وعامـل نقل الآخر. لذلك نراه يقول إننا نجرِّب العالم عـن طريق اللغة[2]؛ والتراث في الأصل لغويٌّ وكلاميٌّ (قوليٌّ) بالضرورة[3]؛ التراث ينتقل باللغة ويعشـعش في الأدب، والتراث الذي انتقل لنا عن طريق اللغة مقدم على كل شـكل آخر من التراث[4]. ومن هذا الباب أساسًـا يسبغ غادامير عـلى النص أهمية خاصة، لأنه يعتقد أن النص، الذي له في الأسـاس نظام لغوي، هو أفضل شـكل لنقل التراث، ولذا كان أبـرز واجبات الهرمنيوطيقا التركيـز على هذا اللون من التراث، أي التركيز على النصوص المكتوبة الوافدة من الماضي[5].

وعليه، حينما ينظر غادامير للفهم من زاوية ظاهرياتية سيجده بطبيعة الحال لغويًا (لسانيًا)، ولأنه يرى هدفَ انفتاح المفسر على النص ظهورَ الحقيقة المنطوية فيه للمفسر ومن ثم فهم النص تابعًا لأسئلة المفسر من النص وإقامة حوار بينه وبين النص، فيجب عليه بطبيعية الحال القول إن ماهية ظاهريات هذا الدور الهرمنيوطيقي هي ماهية لغوية بالمعنى الظاهرياتي للغة.

ومثلـما أوضحنا في شرح الظاهريـات، تَحْدُثُ صناعةُ المفهوم بعـد حصول الظهور للفرد (الدازاين، المفسر)، وبعد ذلك توضع مفردة لفظية لذلك المفهوم كي يتشكل النظام الدلالي. هنا أيضًا بعد حصول التجربة العامة للعالَم ونتيجتها حصول ظهورٌ جامعٌ اسمه اللغة، يتشكّل نظامها المفهومي والدال والمدلـول فيها وقواعدها، وهذا ما يؤدي إلى التفاهم والتواصل على الصعيد العملي. حين يقول غادامير إن اللغة «وسـيلة تواصل عامّـة»[6] فهو يأخذ بعين الاعتبار مرحلة الظاهريات، وأيضًـا مرحلة صناعة المفردات وصناعة القواعد وأنظمة الدال والمدلول. لذلك

1. a View of the Word
2. Pelton, Gadamer and Universality; p. 40.
3. Gadamer, Truth and Method; p. 295.
4. Ibid, p. 391.
5. Ibid, p. 392.
6. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, p. 11.

يقرر أنَّ التوفر على لغة مشتركة مع النص، والمعرفة الصحيحة بمعاني المفردات واستخداماتها الصحيحة، والمعرفة بقواعد اللغة[1]، شرطٌ أساسيّ لتحقق حوار بين النص والمفسر؛ لكنه حين يقول إن هذا الحوار يحدث على خلفية اللغة تمامًا وليس على خلفية علم النفس مثلًا[2]، فيجب عدم اختزال قصده إلى النظام الدلالي للغة، بل ينبغي البحث عمّا يقصده في المعنى الظاهرياتي للغة، هذا مع أن المفسِّرَ يتعامل بالتالي مع هذا النظام الدلالي ويهدف من استخدام هذا النظام الدلالي إلى فهم معنى النص. وفي هذا السياق يعتقد غادامير أن الفهم ليس ولوجًا في ذهن الكاتب وإعادة تجاربه، بل هو تفاهم مع النص عن طريق التركيز على اللغة[3].

ولهذا يبتعد غادامير في هذا الأسلوب عن الهرمنيوطيقا المناهجية، ولكن ربما أتيح القول إنه يقترب عمليًا من علم أصول الفقه، مع أنه لا يوجد أي اشتراك بينهما في المرجعية العامّة، لأنه يعلن في الباب الثالث من كتابه تعذّرَ معرفة قصد الكاتب، ويعرِّف المعنى بنظرة ظاهرياتية أو كما تسمّى اصطلاحًا نظرة بمحورية المفسر – النص، بينما يقول علماء الأصول بإمكان معرفة قصد المؤلف أساسًا، ويدورون حول محور المؤلف في تعريفهم للمعنى، ولا ينتهجون إطلاقًا منحى ظاهرياتيًا في قضايا المعنى والفهم. على أن مردّ الشبه بين منهج غادامير للوصول إلى المعنى الداخلي للنص (بالمعنى الذي يقوله) وبين منهج علماء الأصول هو أن علماء الأصول يحاولون التوصّل لمراد المؤلف عن طريق لغة النص وظاهره، ولا يؤمنون بإمكانية الوصول إلى المراد الواقعي ونفس الأمري للمؤلف[4] بمعزل عن وساطة اللغة[5]. كما أنهم لا يهدفون إلى إعادة بناء فردية المؤلف، فالمؤلف في عِلْمَي الفقه والأصول هو الشارع المقدس الذي لا يمكن إعادة بناء فرديته. ويروم غادامير بهذه الطريقة نفسها وبمعونة اللغة التي يراها متجلّية في المفردات

1. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, p. 17.
2. Gadamer, Truth and Method, p. 385.
3. Ibid.

٤. الذي يقرِّرون في علم الفقه أن مكانه هو اللوح المحفوظ ويعتقدون أن المراد الواقعي للشارع المقدس مثبّت في اللوح المحفوظ.

٥. موسى بن جعفر التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، ص ٧٤.

والقواعد اللغوية، الوصولَ إلى معنى النص[1]، طبعًا بذاك المعنى المختلف تمامًا عن قصد المؤلف.

ينبغي التدقيق في أن التركيز على اللغة ومقتضياتها في التواصل مع النص مهم بالنسبة لغادامير إلى درجة ينيطُ معها حصول الفهم، وهو ثمرة الحوار، بمقتضيات اللغة، ويخصِّص له البابَ الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج» ذي الأبواب الثلاثة برمّته.

نقطة المهمة أخرى نشير لها هاهنا هي أن من اهتمامات غادامير وأهدافه الرئيسة الأخرى في اعتقاده بحوارية الدور الهرمنيوطيقي وفي لغوية الدور الهرمنيوطيقي، معارضتُهُ لعلَ اللغة منطقية «قضيّاتيّة» أو لنقل جعلها قضايا منطقية، وهو ما يجعل أداء اللغة على مستوى إدراك المعنى الكلّي أداءً منضبطًا جدًا ومصنَّفًا ومبوَّبًا ومقَّعدًا وقضيّاتيًا[2]؛ فهو يقول أساسًا إن الفهم ليس مقّعدًا مضبطًا، ولأنه حَدَثٌ فيجب إذن انتظار وقوعه. ويعتقد أن سبب ذلك تعذّر ملاحظة معنى الجملة منفردًا، بل ماهيةُ اللغة في كل بيان ماهيةٌ حوارية تلاحمية متداخلية، لا أنَّ كل بيان يتكون من خلايا قضيّاتيّة منفصلة بعضها عن بعض. ويقول أيضًا إن القضية لا يمكن إطلاقًا فصلها عن هذه الخلفية، وما فصلها عن هذه الخلفية إلّا من تجريدات الذهن وانتزاعيّاته التي تمسُّ معنائية القضية وتنال من اشتمالها على معنى[3]. ومراده من هذه الخلفية المعنى الظاهرياتي للغة الذي يُعزى إلى تجربة العالَم العامة، والمتعيّنة في الوقت نفسه في الفرد.

ج. القبلية الثالثة: أهمية تشخيص منظار الكاتب في فهم النص

حيث إن غادامير يرنو في الهرمنيوطيقا وتفسير النص إلى إدراك حقيقة مختبئة وراء النص، وهي حقيقة تلقّاها المؤلف (الكاتب) وأودعها في النص بشكل لاشعوري غير واع، لذا نراه يقول إننا في فهمنا للنص لا نتغيّا معرفة قصد المؤلف، وإذا كان لنا شغلنا مع المؤلف في مجالٍ ما فهذا المجالُ هو منظار المؤلف ونوعية تصوراته للواقع؛ لذا فنحن لسنا بصدد إعادة تشكيل

---

1. Gadamer, Philosophical Hermeneutics; p. 17.

٢. غروندين، درآمدى به علم هرمنوتيک فلسفى، ص ١٨٦.

٣. م ن.

ذهنية المؤلف، بل نحاول إلقاء أنفسنا في منظارٍ شَكَّلَ تصوراتِ الكاتب وصَاغَ آراءه[1]. إنه يعتقد أننا نستطيع في الدور الهرمنيوطيقي وبمنتهى فعّاليّة النص أن نترجم منظار المؤلف بشأن الحقيقة إلى موقعنــا الهرمنيوطيقي ونصل إلى معنى النص. لذلك لا نروم في الفهم أن نفهم المعنى الذي قصده المؤلف بل نروم أن نجرب بأنفســنا الحقيقة الكامنــة وراء النص، أي نريد تحقيق منظار المؤلف في موقعنا الهرمنيوطيقي الخاص بنا. لذلك يقول:

ليس التراث المكتوب [النص الذي وصلنا عن الماضي] قطعةً من العالم القديم... أينما كان لدينا تراث مكتوب فلسنا أمامَ شيء منفرد منفصل، بل هو الإنسان الماضي حاضرٌ أمامنا بفهمه للعالم[2].

ومن هنا ليس المؤلف ميّتًا بالكامل في الهرمنيوطيقا الفلسفية، عند غادامير الأوّل على الأقل، بل ما مات من المؤلف هو المعنى الذي قصده وأراده، أمّا منظاره فليس بميّت. وإذا كان بوسع النص أن يدخل في حوار مع المفسر فذلك بفضل منظار المؤلف أساسًا.

د. القبليــة الرابعــة: إمكان تحقق الوحدة اللغوية بــين المفسر والنص توكّؤًا على أصل عدم النقل

يحدث الحوار والدور الهرمنيوطيقي بين المفسر والنص عندما تكون بينهما وحدة لغوية [أو تفاهــم لغوي = همزباني بالفارســية]. وبلحاظ أنّ ماهية الدور المذكــور في ضوء القبلية الثانية ماهيــة لغوية فإن الســؤال المهم الذي يطرحه غادامير على نفســه والمطروح أيضًا على غيره من المفكرين المشــتغلين بالنصوص التاريخية هو: على أســاس أيّ لغةٍ يجب فهم النص؟ هل يجب فهمه على أســاس اللغة التي يستخدمها المفسر أم اللغة التي يستخدمها الكاتب؟ كيف يمكننا اكتشــاف: هل يوجد تفاوت بين الاســتخدام الدارج للغة المفسر واستخدام المؤلف لها، أم لا يوجد مثل هذا التفاوت؟[3]

على أســاس مبادئ غادامير الظاهرياتية، وبالنظر لهدفه الأســاس من تقديم هذه البحوث

1. Ibid, p. 292.

٢. غادامير، هرمنوتيک مدرن، گزینه جستارها، ص ٢١٣.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 270.

وهو معرفــة الحقيقة عن طريق انفتاح المفسر بكل إمكاناته الراهنة على الموجودات الأخرى بما فيها النص، يجب القول إن الاســتخدام اللغوي المعيارَ في الدور الهرمنيوطيقي هو الاستخدام اللغوي للمفسر. ولكن مع ذلك ثمة ســببان جعلا غادامير غير قادر على الالتزام بهذا الشيء، أولًا لأن الحقيقــة التي هي وراء النص حقيقة تجلّــت في نفس الكاتب من قِبَل الوجود المطلق، وتُعــزى إلى منظار الكاتب لحقيقــة العالم. وثانيًا من المفترض في الحــوار بين النص والمفسر أن يشــارك النص مشــاركةً نشــطةً في النقاش والبحث. ولهذا لو كان المعيار الوحيد هو استخدامُ المفــسر للغــة وظروفُ اللغة في زمانه فســتكون النتيجة أولًا: غياب نشــاط النص بالمرة حيث ســيكون مهزومًا تمامًا، وثانيًا: لن يعود النص قادرًا على تمثيل التراث الماضي أو منظار المؤلف. والحــال أننا في نص نقلناه عن غادامير قبل ســطور وجدناه يعتقد أننــا عندما نواجه نصًا يمثل ثمرة التراث الماضي وحصيلته نكون في الحقيقة أمام فهمٍ حمله الإنسانُ الماضي عن العالم[١]. ولذا ينبغي أن تكون أدبيات زمن كتابة النص أساسًــا للفهم. عــلى أن النقطة البارزة هنا هي أننا إن لم نفلح في إقامة تواصل بين الاســتخدام اللغوي للمفسر والاســتخدام اللغوي للمؤلف فلن يكون التفاهم والفهم ممكنًا أساسًــا في الدور الهرمنيوطيقي، وسيكون خوض هذا الدور ضربًا من العبث العقيم.

بغيــة إقامــة هذا التواصل يعتصــم غادامير بقاعــدةٍ كانت موضع اتفــاق في الهرمنيوطيقا المناهجية — وحتى بين الأصوليين — كمبدأ عقلائي عام. يقول في هذا الخصوص

إن المبــدأ الأوّلي والقاعــدة الكلية العامّة في هذه المســألة هي أن لا يكــون هناك فرق بين الاستخدامات اللغوية للمفسر وبين الاستخدامات اللغوية للمؤلف الذي يكتب بلغته. لذلك من يتحدثــون بلغة المفسر حملوا في أذهانهم عند اســتخداماتهم اللغوية ذات المعاني التي حملها وقصدها. وهذا المبدأ مبدأ عام لا يتضعضع إلّا في حالات نادرة خاصة[٢].

يســمّى هذا المبدأ في الهرمنيوطيقا المناهجية وفي علم أصول الفقه مبدأ «عدم النقل». وهو مبدأ يعترف غادامير أيضًا بصوابه وعموميته. يقول هذا المبدأ إن معاني الألفاظ والبنى اللغوية

---

١. غادامير، هرمنوتيک مدرن، ص ٢١٣.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 270.

لم تتغير على الرغم من وجود فاصل زمني تاريخي بين الكاتب والمفسر، وهي نفسها التي كانت في السابق إلّا إذا ثبت خلاف ذلك، وإلّا فالمبدأ الأوّليّ هو التطابق والوحدة. ولهذا، يمكننا باستخدام القواعد اللغوية التي نعرفها ومعاني المفردات التي نمتلكها التوصّلُ إلى فهم معاني الجمل.

هـ. القبلية الخامسة: كلّيّانيّة النص

من قبليات دورية الفهم وتحقق حوار بين النص والمفسر، وهي قبلية تعود إلى الشرط الطبيعي لأيّ حوار، أنْ يتوفر جانبا الحوار على الشروط الأولية للدخول في النقاش والحوار. على سبيل المثال يجب أن لا يتكلم أي جانب من جانبي الحوار لغوًا وهراءً هذيانيًا بل يجب أن يشارك في الحوار بنحو منطقي وبوعي وحضور ذهن. عبَّرَ غادامير عن هذه المسألة في خصوص النص بكلّيّانيّة النص. تعني كليانية النص أن للنص انسجامه ووحدته في المعنى، وهناك كلًا معنائيًا أشبه بخيط المسبحة يؤمِّن انسجامَ النص ويحول دون تشوّشه واضطرابه وتهافته، ويسود النص كله ويمكن فهمه وإدراكه[1]. مثل هذه النصوص هي التي بوسعها المشاركة في حوارات النص – المفسر، وإيصالها إلى نتيجة ملحوظة تتمثل في معنى النص. لا تعني هذه القبلية أن هذا الكل المعنائي أو الكليانية هي المعنى الذي يقصده المؤلف؛ لا، إذ يمكن للنص أن يكون منسجمًا لكن قصدنا من مراجعته ومطالعته ليس فهم قصد مؤلفه بل فهمه في إطار موقعنا الهرمنيوطيقي الحالي. إذن، في هذه القبلية أيضًا يبقى النصّ هو الذي يُفهم وليس كاتبه[2]. لذلك نراه يقول إن الواجب الأصلي للفهم هو فهم معنى النص في نفسه[3].

1. Ibid, p. 294.
2. Ibid.
3. Ibid, p. 365.

و. القبلية السادسة: تطبيقية المعنى/ استعمالية المعنى (القبلية العلممعنائية/ السيمانطيقية)

يعتقـد غادامير بوحي من أفكار هايدغر الفلسـفية أولًا: بأن الإنسـان (المفـسِّر) متزمِّن وتاريخاني، ولذلك فهو عاجز تمام العجز عن مدّ جسور تختزل الفاصل التاريخي بينه وبين زمن المؤلف بغية فهم مراد المؤلف، وثانيًا: يعتقد بأن المعنى خصلة وجودية للإنسان (المفسر) وبذلك سـيكون المعنى أيضًا متزمنًا وتاريخانيًا، وفي ضوء هذين المعتقدين ليس أمام غادامير سـوى أن يعتبر المعنى شيئًا يطرح في الموقع الحالي للمفسر، ولا غير. ومن هنا يذهب غادامير إلى أنّ المعنى ليس سوى ذلك الشيء الذي يُخلَق للمفسر خلقًا جديدًا في خاتمة الحوار بينه وبين النص. وهو يسـمّي هذا التصور للمعنى بتطبيقية[١] المعنى. فحوى هذا التصور للمعنى هي أن معنى النص معنى حيٌّ ينتمي للزمن الحاضر ويتشـخَّص بواسـطة الموقع التاريخي لكل فرد[٢]. إنه يعتقد أن النـص بيان للحقيقة وليس بيانًا لقصد المؤلف، وهذا البيان ممكن الترجمة والإحياء في الظروف الراهنة للمفسر أو القارئ، وهذا هو معنى النص. يقول في هذا الصدد:

لا نتعامـل [هنا] مع الفرديـة وما تفكِّر به هذه الفردية، بل نتعامل مع «حقيقة» ما يقال. لا يُفهَمُ هذا النص بمثابة بيان صرف للحياة، بل يُؤخذ بنحو جاد في إطار ادعائه بشأن «الحقيقة». وأنَّ هذا الأمر هو نفسه ذلك الشيء الذي يُمَعْنَنُ بواسطة «الفهم» فهذا بديهي جدًا وأظهر من الشمس[٣].

لذلـك لا يدور الكلام في الهرمنيوطيقا الفلسـفية حول الفاصـل التاريخي وكيفية التغلب عليه، إذ لا حاجة أساسًـا للتغلب على هذا الفاصل، فالمعنـى ليس ما أراده المؤلف بل ما يُفْهَمُ من النص في الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر.

هـذا التصور للمعنـى مهم لـدى غادامير إلى درجـة يعدّه، معهـا، القضيـةَ الأصلية في هرمنيوطيقـاه[٤]. لكن النقطة المهمة هي لماذا اسـتخدم عبارة «التطبيق» لتسـمية هذا النوع من

---

1. Application
2. Ibid, p. 296.
3. Ibid.
4. Ibid, p. 313.

المعنى؟ يساعدنا التفطُّنُ إلى سبب هذه التسمية في فهم مراده من المعنى التطبيقي واختلافه عن المعنى الذي يقصده الهرمنيوطيقيون المنهجيون والهرمنيوطيقيون المناهجيون، وكذلك المعنى الذي قصده علماء الأصول.

«المعنى التطبيقي» مصطلح له سوابقه الطويلة بين اللاهوتيين المسيحيين، وكذلك الهرمنيوطيقيين المنهجيين. كان اللاهوتيون يرون لعبارات الكتاب المقدس معنيين اثنين، أحدهما المعنى الظاهري للعبارات، والثاني المعنى التطبيقي الاستعمالي. المعنى اللفظي هو هذا المعنى الذي يُفهم من الظاهر الأوّلي للكلام، أمّا المعنى التطبيقي فهو رسالةٌ أو معنىً يستخلصه القارئ من النص في ضوء ظروفه الراهنة. لذلك كانوا يصنِّفون المعاني التطبيقية إلى ثلاث فئات هي: المعنى التمثيلي (المجازي)، والمعنى الأخلاقي، والمعنى المعنوي[١]؛ وأضاف البعض فئة رابعة من المعاني هي المعنى الأخروي المختص بالمستقبل والآخرة وخواتيم الأمور. من باب المثال، في المعنى التمثيلي طبّقوا العهد العتيق كلَّهُ على حياة السيد المسيح وآلامه[٢]. وكانوا يعتقدون أن هذه الفئات الأربع تندرج كلها تحت عنوان كلّيّ هو المعنى التطبيقي[٣].

وكلادنيوس الذي هو أحد أبرز الهرمنيوطيقيين في النصف الأول من القرن الثامن عشر ويعد أول هرمنيوطيقي أرسى دعائم الهرمنيوطيقا العامة، قرَّرَ في بحوثه في علم المعنى أنَّ كل عبارة لها ثلاث مراتب من المعنى، وذهب إلى أن المرتبة الأولى هي هذا المعنى الذي يفهم من ظاهر اللفظ، وتختص المرتبة الثانية بالمعنى التطبيقي[٤]. ويقول في معرض إيضاحه للمعاني التطبيقية

إنّ هذه المعاني معانٍ إضافية تفهم من العبارات بمنأىً عن معانيها اللفظية والظاهرية. ويذكر لها مصاديق منها نقاطٌ حول واقعة تاريخية، وفهم حادثة تاريخية ضمنية أخرى ضمن عبارات معينة، وفهم مفاهيم أعمّ وأكثر كلّيّةً مما قيل، وفهم تعليمة أو توصية أخلاقية ضمن

١. مك غراث، درسنامه الهيات مسيحى: شاخصه ها، ج ١، ص ٢٦٨.

2. Ibid.

3. Szondi, Introduction To Literary Hermeneutics, p. 34.

4. Ibid.

الواقعة المطروحة، وكذلك اكتساب رؤية جديدة حول واقعة ما[١].

التقاةُ والورعون أيضًا يسمون تطبيقَ عبارات الكتاب المقدس على ظروف الوقت الراهن تطبيقًا. إنهم يعتقدون أن الواعظ إذا أراد وعظ الناس بقراءة الكتاب المقدس فيجب على الناس بدورهم أن يتعظوا، وهذا المعنى الذي يفهمه مخاطبو الواعظ هو معنى تطبيقي.

اختار غادامير كلمة التطبيق للمعنى الذي يقصده ليضمَّ إليه سوابقه التاريخية. في حين كان المعنى التطبيقي حتى زمن هايدغر وغادامير مقابل المعنى الناجم عن الظهور الأوّلي للكلام والذي يمكن أن يمثل مراد المؤلف، ولكن في الهرمنيوطيقا الفلسفية لم يعد المعنى يفيد مراد المؤلف، بل لم يعد من الممكن الوصول إليه أساسًا، وبذلك لا يوجد إذن غير هذا المعنى التطبيقي. وعليه، يبتني التطبيق المطروح في مصطلح المعنى التطبيقي عند غادامير على تحليل هايدغر للإنسان والمعنى، وليس على تحليل الإنسان والمعنى الذي كان قبل هايدغر، ونتيجته أن تحليل النص له معنى لفظي ناجم عن ظهور الكلام وله أيضًا معناه التطبيقي. يصبُّ تصورُ غادامير هذا في سياق النقطة التي كررنا الإشارة لها وهي أن غادامير لم يكن يهدف في البداية إلى معرفة قصد المؤلف ولم يشيِّد الهرمنيوطيقا الفلسفية على أساسه، بل تغيّا الحقيقة المنطوية في النص التي تظهر للمفسر في موقعه الهرمنيوطيقي. وإذن، سيكون معنى التطبيق النظر للنص فقط من زاوية علاقته بالوضع الراهن للمفسر[٢]، وإذا أراد المفسِّر فهمَ النصّ فيجب عليه ربطه بموقعه الهرمنيوطيقي[٣]. والسبب في ذلك هو أن المعنى في ضوء الركائز الأنثروبولوجية لغادامير لا يمكنه إلّا أن يكون هذا.

ز. القبلية السابعة: المتلقّي الافتراضي (Thou).. محاوِرُ المفسِّر

كان غادامير متفطنًا إلى نقطة معينة هي أنه عندما يتحدث عن حوار بين المفسِّر والنص فيجب عليه تحديد طرف الحوار أو الجانب الثاني من الحوار على نحو الدقة، إذ إن النص يجب

1. Ibid, p. 36.
2. Gadamer, Truth and Method, p. 329.
3. Ibid, p. 321.

أن ينطـق بالتالي، ومجرد أن نقول إن النص يجيبنا عن أسـئلتنا فهذا نـوع من الحلّ الإجمالي لهذا الغموض، ولا يعدّ حلًا دقيقًا له.

في هـذا الإطـار يعتقد غادامير إننا نفـترض في الطرف الآخر للحوار مخاطبًـا أو متلقّيًا أو محاوِرًا في النص ليس له عيانٌ خارجي متجسِّـد، بل ينوجد فيما يتصل بنا نحن[١]. هذا المخاطب الافتراضي فعّال ونشط جدًا في الحوار، ويقول للمفسر أشياءَ لم يكن المفسِّر يعرفها بالضرورة[٢]. يسـتعين غادامير للتعبير عـن هذا المخاطب بكلمة Thou ويكتب الحـرف الأول منها بالحجم الكبير (الكابتال لتر) ليوحي بالمفهوم الخاص الذي يحمله عنه. ولأجل استيعاب قصده بصورة أفضل يحسن بنا بدايةً الإدلاء ببحث لغوي.

في اللغة الإنجليزية الحديثة يغطّي الضمير الشخصي You عدة تطبيقات خطابية هي: مخاطبة المخاطَـب الفرد والمخاطَب الجمع، ومخاطبة المخاطب الذهني (Subjective) والمخاطب العيني (Objective)، ومخاطبة المخاطب الرسـمي وغير الرسمي والصميمي. بيد أن حالات الخطاب ليست هكذا دومًا. أمّا في اللغة الإنجليزية الأقدم والعائدة مثلًا إلى القرن التاسع عشر فما سبق، فكانوا يسـتعملون لكل واحد من هـؤلاء المخاطبين كلمةً خاصةً به. مثلًا كانوا يسـتخدمون للمخاطب الذهني كلمة Thou، وإذا كان المخاطب موجودًا عينيًا تمامًا فيسـتعملون في مخاطبته الكلمة Thee[٣]. في كتاب المسيحيين المقدس مثلًا خوطب الله بـThee. وأراد غادامير باستخدام هذه الكلمة الإشارة إلى هذا المخاطب الافتراضي الذي يحاوره المفسر في الحوار بينه وبين النص، لذلك لا تشـير هذه الكلمة فقط إلى «أنتَ» في مقام الخطاب، بل تشـير إلى مخاطب مفترض من قبل المفسر.

من وجهة نظر غادامير يتغيّر هذا المخاطب الافتراضي حسب غاياتنا من حوارنا مع النص. ويعدد ثلاثة أنواع من هذا المخاطب الافتراضي في الحوار والدور الهرمنيوطيقي.

---

1. Ibid, p. 352.
2. Ibid, p. 355.
3. Oxford Dictionaries, voll xvii, p. 981.

النوع الأول: المخاطب الافتراضي النوعي

النوع الأول من المخاطب الافتراضي حسب غادامير هو مخاطب يحاول في حواره مع المفسر أن يعرِّفه النوعَ البشري. بمعنى أن هذا المخاطب يُفتَرَضُ كنوع بشري. أي إن المفسر يكتسب في حواره مع هذا النوع من المخاطب تجربة[1] هي تجربة السلوك النوعي للبشر. ولذا فالتجربة المستحصلة من الحوار مع هذا النوع من المخاطب الافتراضي تجربة ممكنة التكرار مع أفراد آخرين، ولذا فهي ممكنة التخمين معهم[2].

يشير غادامير إلى الفارق بين معرفة الطبيعة الإنسانية في هذا النوع من المعرفة وبين معرفة الطبيعة الإنسانية عن طريق الهرمنيوطيقا التقليدية، ويبين الوجه في أرجحية هذه المعرفة مقارنةً بمعرفة النوع الإنساني في الطريقة السابقة. في معرفة الطبيعة الإنسانية في الهرمنيوطيقا التقليدية وهي الهرمنيوطيقا المناهجية والتي توبعت في العلوم الإنسانية على نحو حثيث جاد من قبل دلتاي، يجري التركيز على التعيّنات الثابتة في الحياة على خلفية التاريخ وتحليلها على أساس قواعد الهرمنيوطيقا المناهجية. المعرفة التي تستحصل بهذه الطريقة هي من سنخ الوعي التاريخي[3]. يقول غادامير

إن ميزة معرفة الطبيعة الإنسانية عن طريق التحاور مع النوع الأول من المخاطب الافتراضي هي أن الأفراد الآخرين ومصنوعاتهم في الطريقة التقليدية أشبه بأدوات في يد الفاهم، حيث يصار إلى انتزاع إحداثياتهم النوعية. إنهم لا يعملون أبدًا على التعريف بأنفسهم فهم انفعاليون تمامًا. بينما في الحوار بين الفرد ومخاطبه الافتراضي (Thou) ينشِّط الطرفَ المقابل لتعريف نفسه نشاطًا كبيرًا ويعدِّل ويصلِّح من آراء الفاهم[4].

لذلك كان هذا النوع من التجربة مختلفًا جدًا عن الوعي التاريخي المطروح في الهرمنيوطيقا المناهجية لدى دلتاي، إذ يبتني الوعي التاريخي المعهود على آخرية الآخر وحول ماضيه، ولهذا

---

١. فالفهم عند غادامير له ماهيته التجريبية بتعريف هايدغر الخاص للتجربة.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 352.

٣. في مقابل «الوعي المتأثّر بالتاريخ» الذي يقصده غادامير.

4. Ibid, p. 354.

يحاول الفاهم أن يفصل نفسه عن أفق نفسه ويأخذها إلى أفق ذلك الآخر ليتعرّف عليه بعيدًا عن الأحكام المسبقة، بينما يفهمه هنا في تجربة حيّة لهذا المخاطب الافتراضي وبمشاركة جميع ظروفه الحالية[١].

النقطة اللافتة هي حيث إن المعنى الذي يترقّبه غادامير من الحوار بين النص والمفسِّر معنىً تطبيقي تمامًا، إذن نستطيع في ضوء الفئات التي عدّدناها للمعنى التطبيقي نقلًا عن كلادنيوس اكتشاف نوع المعرفة التطبيقية للحوار مع هذا المخاطب الافتراضي لنجد أن غادامير قد تأثر على نحو الدقة بتلك السوابق الفكرية للمعنى التطبيقي.

النوع الثاني: المخاطب الافتراضي الشخصي

هذا النوع من المخاطب الافتراضي، والذي يُؤمِّن الحوارُ معه النوعَ الثاني من التجربة الهرمنيوطيقية للمفسر أو القارئ، مخاطبٌ يُفتَرَض كشخصٍ ما، ولذا فالمعرفة الناتجة عنه معرفة شخصية تمامًا بخلاف النوع السابق[٢]. موضع هذا المخاطب هو عندما نروم أن نفهم النص نفسه موضوع النقاش. في مثل هذا النوع من المخاطب الافتراضي أيضًا يمكن إصلاح معرفة المفسر والتفوّق عليه وبالتالي امتزاج الآفاق. ويوضح غادامير أن هذه المعرفة تحتاج إلى تنقيب وتأمل أكثر ولا تحصل فورًا[٣].

النوع الثالث: المخاطب الافتراضي بوصفه انفتاحًا على الخصلة التراثية للوعي المتأثّر بالتاريخ

يقول غادامير إن الحوار الذي يتحقق للمفسر مع هذا النوع من المخاطب الافتراضي هو أرقى صنوف التجربة الهرمنيوطيقية[٤]. في هذا الحوار يَطرَحُ الفردُ أسئلته على هذا النوع من

1. Ibid.
2. Ibid, p. 353.
3. Ibid.
4. Ibid.

المخاطب فيضع نفسه أمام التراث[1] ويوفر لنفسه إمكان إشراق الحقيقة في نفسه. هذا النوع من المخاطب هو المخاطب الافتراضي الأصلي في الحوار، والذي يعد التحاور معه الطريق الوحيد للوصول إلى المعنى، وهو ما يتناسب والهدف الرئيس لغادامير من هذا المشروع. في هذا النوع من الحوار ينطق التراثُ ويقول للمفسر أمورًا ويوضِّح له حقائق لا تتّضح له إلّا بانفتاح المفسر حيال هذا النوع من المخاطب. يمكن تجربةُ الحقيقة في مثل هذا النمط من الحوار.

ح. القبلية الثامنة: عدم نسبية المعنى

لا يؤمن غادامير بصحة النسبية في المعنى والنسبية في فهم المعنى، فليس الأمر بحيث يوجد للنص عدة معان ويجوز لنا أن نفهمه كيفما نشاء؛ فمع أننا نؤمن بالمعنى التطبيقي الاستعمالي لكننا لسنا في الوقت ذاته أحرارًا تمامًا في انتقاء المعنى التطبيقي[٢]. ورغم إشارة غادامير في هذا السياق إلى الدور المؤثر للمفسر في الفهم، لكنه عندما يتحدث عن تأثير القبليات غير المشروعة في الفهم السيّئ يلمح إلى أننا لا نستطيع أن نفهم النص كيفما يحلو لنا. يقول:

عندما ندرس هذا الموقع بشكل أدق نكتشف أن المعاني لا يمكن أن تفهم بطريقة مزاجية. ...لو أردنا فهم معنى آخر فلا نستطيع الذهاب بنحو صبياني إلى معانينا المسبقة لذلك الشيء. هذا طبعًا لا يعني أننا عندما نصغي لشخص أو نقرأ كتابًا يجب أن ننسى جميعَ معانينا المسبقة حول المضمون وجميعَ أفكارنا. كل المتوقَّع هو أن نبقى منفتحين على معنى الآخرين أو النص. ... والآن، الواقع هو أن المعاني تَعْرِضُ، بالمقارنة إلى الاتفاقات والقواعد المعروضة من قبل اللغة والمفردات[٣]، تعددًا لا يتغير وعدمَ استقرارٍ في الإمكانات. ولكن في هذه الأمور المتعددة التي يمكن أنْ يُفَكَّرَ فيها، أي إن القارئ يستطيع أن يجدها مفيدةً ويتوقع أن يجدها في النص،

---

1. Ibid, p. 355.
2. Ibid, p. 271.

٣. لفهمٍ أفضل لهذا الجزء من آراء غادامير ينبغي التفطّن إلى أن منهج غادامير في فهم معنى النص مع أنه اعتماد الدور الهرمنيوطيقي بين المفسر والنص، لكن تركيزه في هذا الدور انصبَّ كلُّهُ (من جانب النص) على القواعد اللغوية ومفردات النص وما تفيده من معان.

لا يمكن لأيّ شيء أن يكون ممكنًا مهما كان. لو تعذّرَ على شخصٍ أن يسمع ما الذي يقوله حقًا شخصٌ آخرُ فلن يكون قادرًا على أقلمة ما أساءَ فهمَهُ داخل مديات توقّعاته المختلفة من المعنى. وعليه، توجد هنا ضوابط... هذا الأمر يُرسي واجبَ الهرمنيوطيقا وأداءها على أساس متين[١].

من هنا نراه يسعى لعرض ملاك يمنح الفهمَ ضوابطه ويحول دون فرض معانٍ جزافيةً على النص. وسنشير في الفصل الرابع إلى منهج غادامير لضمان عدم النسبية موضّحين أنه لم يوفّق كامل التوفيق في عرض مِلاكٍ صحيح لاجتناب الوقوع في ورطة نسبية المعنى ونسبية الفهم.

1. Ibid.

المقال الثالث
امتدادات الهرمنيوطيقا الفلسفية في العالم الإسلامي

ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية في المجتمع العلمي الغربي، ولا سيما في كتاب «الحقيقة والمنهج»، لفتَ أنظارَ المفكرين الغربيين إليها بشكل كبير واسع مشهود وأدى إلى تدفق كثير من النقود والتعليقات والآراء عليها. وقد تابع مؤيدو هذا التوجّه ثمرات هذا التفكير في الميادين الفكرية الأخرى ورتّبوا عليه كثيرًا من النتائج. وفي المقابل انبرى المعارضون لنقد أفكار هذه المدرسة نقدًا جادًّا موجّهين نقودهم بخاصة إلى أفكار غادامير ومؤشرين على نقاط الخطأ والإشكال فيها. وقد كانت هذه السجالات والبحوث واسعةً وحاسمة إلى درجة حضّت غادامير على الدفاع عن نفسه في المقدمات التي كتبها لطبعات كتابه اللاحقة وفي التكملات التي أضافها إليه فيما بعد، وحاول نوعًا ما الردَّ على الإشكالات الأساسية الموجَّهة إلى نظرياته.

وكان من الطبيعي أن تصل أمواج هذا التلاطم إلى العالم الإسلامي بعد فترة غير طويلة وتثير بين المفكرين المسلمين أيضًا نقاشات ومباحثات غير قليلة. عُرِضَ هذا المنحى الفكري على العالم الإسلامي من قبل مفكرين مسلمين «مختلفين»[1] اختاروا في غمرة الصراع بين التراث والحداثة استراتيجيةَ الإصلاح الديني كحلٍّ هذا الصراع، ووجدوا في هذه المدرسة أرضيةً ملائمة لنمو هذا النوع من الإصلاحات التي يتوقون لها. وهكذا، دخل هذا المنحى بحوثهم الفكرية ودراساتهم النظرية. بيد أن المائز بين نوع مواجهة هؤلاء لهذه المدرسة الفكرية ونوع مواجهة المفكرين الغربيين لها هو أنها شهدت بين المفكرين الغربيين ناقدين ومنافسين مهمّين نظير إميليو بتي وإريك هرش وأتباعهما من أنصار الهرمنيوطيقا المناهجية لشليرماخر، وحتى

---

١ . دخلت الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى البلدان السنّية من العالم الإسلامي أولًا ثم وصلت إلى إيران. وكان مفكرون مثل فضل الرحمن ملك (١٩١٩-١٩٨٨م) في باكستان، ونصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠م) في مصر أصحاب إسهام كبير في نشر هذا التيار الفكري وتطويره في العالم الإسلامي. وفي إيران عمل عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري وتلامذتهما على ترويج هذه المدرسة.

بين مفكرين آخرين مثل يورغن هابرماس ليسوا من تيار الهرمنيوطيقا المناهجية، وجّهوا لها نقودًا جادةً، فلم يتهيّأ لها القبول بسهولة، بينما كان تعاطي المفكرين المسلمين «المختلفين»[١] مع هذه المدرسة انهزاميًا وغير نقدي بالمرة. تدل مطالعة أعمال هؤلاء النفر على أن الأفكار والتعاليم الرئيسة لهذه المدرسة الفكرية وقعت في نفوسهم موقع القبول التامّ واستخدمت نتائجها الأصلية كمبادئ أساسية في بحوثهم ودراساتهم اللاحقة. والحقيقة هي أن الواجب العلمي الذي قرّره هؤلاء لأنفسهم هو تمديد أفكار غادامير على المعارف الإسلامية بهدف تحقيق الإصلاح الديني وتكييفها مع العالم المعاصر. طبعًا قلما نصادف في كتبهم والأفكار التي أقتبسوها منه إحالاتٍ مباشرةً وصريحةً إلى كتبه ومقالاته، غير أن العارفين قدر الكفاية بالهرمنيوطيقا الفلسفية وأفكار هايدغر وغادامير عندما يطالعون كتابات هؤلاء النفر ويلاحظون سياقات بحوثهم واستدلالاتهم والنتائج المتفرعة عنها يعاينون بوضوح بصمات تلك المدرسة، وأنّ هذه الأدلة والبحوث مستقاة من الهرمنيوطيقا الفلسفية لا سيما عند غادامير. مثال ذلك أن فكرة «تاريخانية الإنسان وتاريخانية فهومه كلها» اعتبرت من قبل جميع المفكرين المسلمين المختلفين أمرًا جليًا بديهيًا فكانت ركيزةً هرمنيوطيقية لهم جميعًا، حتى أن نشاطاتهم العلمية اللاحقة تركزت كلها على إثبات نتائج تبنّي هذه الفكرة في إطار المعارف الدينية المختلفة. المفكر المصري نصر حامد أبو زيد مثلًا أحد أبرز وربما أول الذين درسوا نتائج هذه الأفكار وثمارها في المعارف الإسلامية وخصوصًا في الوحي الإلهي. مدَّدَ أبو زيد هذه الفكرة لتستوعب الوحيَ الإلهيَّ واستدلَّ على أنّ القرآن تحوّلَ إلى نص بشري مع أول قراءة له من قبل الرسول الأكرم ﷺ، أي منذ لحظة نزوله ووصوله إلى الأرض، ذلك أنه فُهِمَ من قبل الإنسان[٢]، ولأن فهمَ الرسول ﷺ فهمٌ تاريخاني كفهم باقي البشر لذلك كان قرآنُهُ أيضًا تاريخانيًا منتميًا لذلك الزمان والمكان. وقد كان

---

١. كلمة «المختلفين» هنا ترجمة للكلمة الفارسية «دگرانديشان» التي تعني حرفيًا «أصحاب الفكر الآخر»، وهي تعبير شاع منذ سنين في الساحة الثقافية – السياسية الإيرانية للإشارة إلى مفكرين كانت لهم آراء مختلفة عن السياق الرسمي الحكومي. المترجم.

٢. أبو زيد، نقد گفتمان ديني، ص ١٥٥.

هــدف أبو زيد من هذه الطروحات تطبيق هذه الفكرة على ميدان المعارف الوحيانية. كما طرح الدكتور عبد الكريم سروش من إيران فكرةَ «سيّاليّة المعنى» أو «حركيّة المعنى» التي هي نتيجة حتمية لفكرة «تاريخانية الفهم» أو «تاريخانية الإنســان» في مضمار المعرفة الدينية بأشكال مختلفة وأساليب متنوعة وأطلق عليها عنوان نظرية «قبض و بسط تئوريک شريعت» أو «نظرية تكامل المعرفة الدينية» دون أبســط إحالة أو إرجاع إلى غادامير وكتاباته. يقول سروش في هذه النظرية إن المعرفة الدينية، وهي معرفة بشرية – ســواء كانت معرفةً فقهيةً أو غيرها – للشريعة الإلهية، معرفةٌ عصريةٌ تمامًا وتستند إلى الأفكار العصرية للفرد المفسر أو الفاهم[١].

ثمة شواهد عديدة وجلية تبرهن هذا الادعاء. مثلًا في لقاء أجرته مجلة إيرانية مع نصر حامد أبو زيد عندما يسأله المحاوِر لماذا أنت قليل الإشارة والإحالة إلى آراء الغربيين رغم أن آراءهم حاضرة بشكل واسع وخفيّ في أفكارك؟ يجيب بالقول:

إذا كنتُ في دراساتي قد استفدتُ من بعض النظريات الغربية من نصوصها الأصلية مباشرةً أو عــبرَ الترجمات فإني أصرُّ على اســتخدامها في إطار الثقافة العربيــة. ... قد تقضونَ أعماركم في دراســة طبخ الأطعمة ومقادير المواد التي تضعونها فيهــا، لكنني أرغبُ في أن أدخلَ المطبخَ وأجرِّبَ الطبخَ بنفسي[٢].

وعندما يستعين ببعض نتائج هذه الأفكار لصياغة استدلالاته، فبدل أن يدرس أدلة الأفكار وبراهينهــا ويختار أدقّها في ضوء النقود المنصفة، نجده يؤكّد أن هذه الأفكار أضحت اليوم من الحقائق المقبولة المفروغ منها، وقد ناضلَ روّادُ نهضة التنوير آمادًا طويلة لتكريســها وترسيخها في الفضاء الثقافي[٣].

يقول بصراحة في حواره مع مجلة ألمانية:

---

١. يميّز عبد الكريم سروش بين أصل الشريعة وفهم الفقهاء لها، ويحصر عصرية المعرفة بفهم البشر للشريعة (عبد الكريم سروش، قبض و بســط تئوريک شريعت، ص ٤٣٩). وهو يعتقد أن للشريعة نفس أمرها الذي لا يتغير بفهمنا لها، بيد أن فهمنا للدين يتأثر دائمًا بمعارفنا البشرية غير الدينية (م ن، ص ٣٩).

٢. مجلة: خردنامه همشهري، العدد ٢٦، قرآن و فرهنگ زمانه، ص ٥١.

٣. أبو زيد، نقد گفتمان ديني، ص ٢٦٤.

لا ريب في أنني تعلّمت الكثير من الهرمنيوطيقا الحديثة. التصورات حول العلاقة المتحركة بين النصوص وتفاسيرها تصورات رصينة وحاسمة جدًا. أقصد سيرة التحادث بين النص وتفسيره. ولذا فإنا نفسي أراجعُ نظريات هانز جورج غادامير وكتابه «الحقيقة والمنهج» عند تفسير القرآن. علاقتي بالهرمنيوطيقا واللسانيات الحديثة بدأت في عقد السبعينيات[١].

والمثال الآخر المفكر «المختلف» من إيران محمد مجتهد شبستري الذي يرى بتعابير مبالغ فيها أن النقص الكبير في العالم الإسلامي والسبب في الثغرات الكبيرة الكثيرة في العلوم الدينية الإسلامية يعزى في الأساس إلى عدم الاستعانة بهرمنيوطيقا فلسفية وعدم الاكتراث للآراء والأفكار المطروحة في هذه المدرسة الفكرية. يقول في هذا الخصوص:

ما يفتقر له المسلمون اليوم هو هرمنيوطيقا فلسفية تهدف إلى تقديم تفسير أو تأويل للكتاب والسنّة يتسم بالقبول والعقلانية والرصانة. وهذا الفقر والفراغ أدّيا إلى أن لا يقوم اجتهاد الفقهاء المسلمين في أبواب الفقه المختلفة في العصر الحاضر على نظرية هرمنيوطيقية مستساغة ومنيعة. علم الأصول حتى في شكله المتكامل الذي هو ثمرة مساعي الأصوليين الشيعة المتأخّرين، مع أنه ضرب من المحاولة الهرمنيوطيقية لكنه يعاني من ثغرات وانقطاعات فلسفية كثيرة جدًا لا يمكن ردمها إلّا في ظلّ البحوث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية. لا يمكن في الوقت الراهن لتفاسير النصوص الدينية وتأويلاتها أن تكون مقبولةً من دون الاهتمام لمباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية[٢].

ترشدنا مطالعة كتابات هذا الطيف من الباحثين إلى أنهم في النهاية مقرِّرون لأفكار المفكرين الأصليين في هذه المدرسة الفكرية بما يتناسب ومناخهم الفكري – وتقاريرهم في كثير من الأحيان غير صائبة ومداهنة لتوقّعات المقرِّر – ولم يبدوا أيّ نشاط في نقد هذه المدرسة ومن ثم انتخاب خياراتهم بشكل واع. والحال أن منطقَ التعاطي العلمي واستعارة تعليمة من جهاز فكري للإفادة منها في جهاز فكري آخر يختلف اختلافًا كبيرًا في ركائزه وأهدافه ومناهجه عن

١. ترجمة الحوار مع نصر حامد أبو زيد في مجلة Herder Karrespondanz، ٢٠٠٨م.

٢. مجتهد شبستري، «هرمنوتيک فلسفي وتعدد قرائت ها از دين»، ص ٢٨.

الجهاز الفكري الأول، يستدعي نقدَ تلك التعليمة ودراسة مرتكزاتها المختلفة وتنقيح جوانبها وأضلاعها ودراسة أسلوب توظيفها بنحو دقيق. أنْ نعتبر التعليمة المذكورة مبدأً أساسيًا راسخًا دونَ أيّ نقاش أو بحث فهذه ممارسة غير علمية بالمرّة وغير صائبة من الناحية العلمية، وبإعمال مثل هذا النقاش والبحث سيَعْصِمُ الباحثُ نفسَهُ من الانهزام أمامَها أو الحرمان منها.

المبحث الأول: الاعوجاج الهرمنيوطيقي للمفكرين المسلمين «المختلفين» في نظرتهم للهرمنيوطيقا الفلسفية

يدلنا التمعُّنُ التحليلي في مدوّنات المفكرين المسلمين المختلفين حول الهرمنيوطيقا على أنهم رغم زعمهم المناداة بالهرمنيوطيقا الفلسفية واتّباعها لكنهم لم يكونوا ملتزمين بها بنحو كامل في صياغة نظامهم الهرمنيوطيقي، فبادروا في حالات إلى خيارات غير متجانسة مستقاة من مدارس هرمنيوطيقية وألسنية متفاوتة بل متناقضة مع مبادئ ومرتكزات الهرمنيوطيقا الفلسفية. من ناحية يؤمنون إيمانًا عميقًا بالتعاليم الرئيسة للهرمنيوطيقا الفلسفية ويتبنّونها كأصول وضعية لبحوثهم ودراساتهم؛ وكنموذج لذلك يعتقدون أولًا أن الإنسان تاريخاني والفهم الإنساني تبعًا له تاريخاني هو الآخر، ولما كان الإنسان محاطًا بظروفه وأفكاره الزمانية والمكانية فلا مهرب أمامه من أفكار زمانه وعصره. وثانيًا يرون أن الفهم ناتج عن امتزاج الآفاق. وثالثًا المعنى سيّال متغير مختلف باختلاف المفسرين والعصور. ورابعًا ينفصل النص عن مؤلفه، وهو الآن جائع إلى المعنى. وخامسًا الظفر بالمعنى عملية سؤالية – جوابية وحصيلة حوار نشط بين المفسر والنص. وسادسًا المعنى وليد التجربة الهرمنيوطيقية للمفسر، و... الخ.

ومع أنهم ينظرون لهذه الأفكار كمبادئ وأصول حاسمة لكنهم يضيفون إلى نظامهم الهرمنيوطيقي عناصر لا تتلائم إطلاقًا معها. بعض هذه العناصر مقتبس من تعليمات الهرمنيوطيقا المناهجية وبعضها مستلٌّ من بعض المدارس الألسنية. ولعل أحسن الأحكام ظنًا في خياراتهم هذه هو أنهم أرادوا الجمع بين المدارس الهرمنيوطيقية المختلفة وأبرزها الهرمنيوطيقا الفلسفية والهرمنيوطيقا المناهجية، والوصول إلى مدرسة توفيقية مناسبة، والحال أن هذه العملية أدّت بهم إلى خيارات متناقضة. كمثال على ذلك يرى أبو زيد في مبحث علم معنى النص

أن للنص معنيين اثنين. يسمّي أحدهما «معنى»[1] النص، ويطلق على الثاني اسم «فحوى»[2] النص. ويوضِّح أن معنى النص هو هذا المعنى الأوّلي للنصّ الذي فَهِمَهُ المخاطبون الأوائل، أما فحوى النص فهو المعنى الخاص بالزمن الحاضر والناتج عن قراءة النص في عصر غير عصر التأليف[3]. يقول إيضاحًا لهذه الركيزة إنه اقتبس هذا التفكيك من إريك هرش أحد أهم مفكري الهرمنيوطيقا المناهجية في العصر الحاضر، ويحيل قرّاءه إلى كتاب هرش «القيمة في التفسير»[4]. هذا في حين تقف آراء هرش على الضدّ تمامًا من أفكار غادامير، ونقوده على غادامير خصوصًا في كتابه «القيمة في التفسير» على جانب كبير من الأهمية والشهرة، بل إنه اجترح هذا التفكيك أساسًا – تبعًا لأميليو بتي – للردّ على الركيزة المعنائية لغادامير؛ إذ كما سبق أن أوضحنا يرى غادامير المعنى «تطبيقيًا»[5] فقط ويتعلق بالتجربة الهرمنيوطيقية للمفسر، ويعتبر هذا الرأي دالًّا مركزيًا لهرمنيوطيقاه[6]. ولأنّ هرش يسجل نقودًا كثيرة لهذه الركيزة المعنائية[7] فهو يميز بين معنى النص والمعنى الذي يطابقه المفسر مع ظروف عصره، ويعتبرهما صحيحين كلاهما كل في موضعه. يقول في هذا المضمار:

لا شك في أن معنى النص بالنسبة للآخر [أو معناه بالنسبة لنا] (Significance) قد تغيّر تغيرًا كبيرًا عن المعنى بالنسبة للمؤلف؛ أمّا المعنى في نفسه (Meaning) فلم يتغير أبدًا... ليس معنى النص هو الذي يتغير بل معناه بالنسبة للآخر (Significance) هو الذي يتغير. وقد أُغفِلَ هذا التمييز في الغالب ولم يُؤبَه له. لكن المعنى في نفسه (Meaning) شيء يُعرَضُ بواسطة نص،

1. Meaning
2. Significance

٣. راجع: أبو زيد، نقد گفتمان ديني، ص ٣٠٣-٣٠٤.

٤. م ن، ص ٣٠١.

٥. أوضحنا في المقال السابق ما يقصده غادامير من استعمالية المعنى، وقلنا إن المعنى الاستعمالي هو معنى متطابق ومتناسب مع الظروف الراهنة للمفسر ونابع من تجربته الهرمنيوطيقية، لذا فهو متغير وسيّال ومختلف باختلاف الأفراد والمفسرين.

6. Gadamer, Truth and Method, p. 313.
7. Hersch, Validity in Interpretation, p. 47.

فهو الشيء الذي يقصده الكاتب بواسطة استخدامه سلسلة من العلامات. المعنى (Mean-ing) هـو ذلك الشيء الذي تَعرِضُهُ العلامـاتُ. من جهة ثانية يطلق «المعنى للآخر» [أو المعنى لنـا] (significance) على العلاقة بين معنى النص وشـخص المفسر أو تصور من التصورات أو موقع من المواقع أو أيّ شيء ممكن الإدراك والتصور. ... القصور في التفطّن لهذا الفرز البسيط والضروري كان بداية حالات خلط ومتاهات كثيرة في نظرية الهرمنيوطيقا[١].

ولأنّ هـرش من أنصـار محورية المؤلف ويرى معنى النص في قصْـد المؤلف ومراده، فمن الطبيعي أن يَتكلَّمَ عن «معنى النص» كمعنى لا يتغير، وهو المعنى الأول الذي قَصَدَهُ المؤلف أو المتكلم، وأن يقول في الوقت ذاته بإمكان تطبيق ذلك المعنى على ظروف المفسر الراهنة وظروف أيّ مفـسر في أيّ زمـان، ولا توجد حدود لهذه التطبيقات تحصرها وتحدّها، ولذلك يكتسـب «المعنى بالنسبة لنا» تنوّعًا لامحدودًا[٢]؛ لكن غادامير الذي لا يرى التغلّب على الفاصل التاريخي ممكنًا أساسًـا وبذلك يعتبر الظفر بالمعنى بوصفه نيّة المؤلف وقصـده أمرًا عبثيًا متعذرًا، يتحيّز طبعًا إلى المعنى التطبيقي. ورغم كل هذه المواجهات والاختلافات في الركائز، بل والتناقض في الركائز، نجد هذا العنصر المعنائي المهم يدخل في هرمنيوطيقا أبو زيد من دون أن تُؤخَذ لوازمه بالحسبان.

لكن أبو زيد لم يتصرف بطريقة تحقيقية صائبة حتى في اقتباس هذا التفكيك من هرش، فقد اجـترح هرش هذا التفكيك بين «المعنى» و«الفحوى» أو «المعنى بالنسـبة لنا» ردًا على تطبيقية المعنـى التي تمثّل اللبـاب المركزي في هرمنيوطيقـا غادامير وركيزته في علـم المعنى، وقال إن معنى النص هو قصد المؤلف؛ لكن أبو زيد رغم تأكيده على اسـتعارته هذا التفكيك من هرش وإحالتـه القرّاء إلى الإكثار من مطالعة كتاب هرش الأصـلي، إلّا أنه لا يرى لمعنى النص صلةً بقصد المؤلف، بل هو المفهوم المباشر للألفاظ بغضّ النظر عن قصد الكاتب، والذي يتجلّى من

1. Ibid, p. 8.
2. Ibid, p. 63.

تحليل البنية اللغوية للنصّ في ضوء النسيج الثقافي النابع منه[١]. وهذا ينمُّ عن تلك الخيارات غير المسبوقة بالنقد وغير المرتكزة على الجهاز الفكري الأمّ لها. والنتيجة هي تسرّب تعليمة غير متجانسة من الهرمنيوطيقا المناهجية إلى جهاز من سنخ الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ وحتى هذه التعليمة تم اقتباسها وفهمها بطريقة خاطئة.

لا نرمي في هذا الكتاب وفي هذا المقال إلى التأشير على جميع هذه الاعوجاجات بتفاصيلها، بل نروم استعراض جانب مختصر منها، مع أنّ دراستها التفصيلية جديرة بتخصيص بحوث ودراسات مستقلة. وغايتنا من هذا العرض هي أن نتفطن إلى هذه الركائز غير المتجانسة عند مناقشة مشروع تمديد أفكار غادامير على المعارف والعلوم الإسلامية من قبل هؤلاء المفكرين ونشخّص إطار النقد بصورة أفضل.

نموذج آخر لهذه الخيارات المتسرِّعة اللاعلمية ما نشهده بوضوح في الآراء الهرمنيوطيقية لمحمد مجتهد شبستري. يصرح شبستري كما سلف إن الهرمنيوطيقا الفلسفية هي ركيزته المتبنّاة، بل ويرى إشكال العالم الإسلامي في معارفه الإسلامية يكمن في عدم تمتعه بهذه الهرمنيوطيقا، لكنه يُعدِّد في الوقت ذاته وعبر عملية التفسير مراحل، ويرى هدفَ هذه المراحل التوصلَ إلى أغراض يجب أن نقول عنها إنها تتعارض أساسًا مع أفكار غادامير ومنظومة الهرمنيوطيقا الفلسفية. يؤكد شبستري في عدة كتابات له ومنها كتابه «هرمنوتيک، کتاب و سنت» (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) أننا في عملية التفسير يجب أن نتغيا قصد المؤلف وينبغي عدم فرض آرائنا على النص. ثم يقول لأن أفقنا مختلف عن أفق المؤلف فعلينا مزجُ أفقنا في أفقه ليمكن ترجمة المؤلف إلى عالمنا وتكون النتيجة الحصول على المعنى. يقول في هذا السياق:

نشير هنا إلى جملة نقاط أساسية حول موضوع «ما الذي يقوله النصُّ؟» يجب على كل مفسر الخوض فيها:

١. دراسة المعنى الحرفي للمفردات والجمل.

٢. دراسة الدور الرسالي أو الدعوي للنص: التأثير الذي يجب أن يتركه النص في المتلقين والمخاطبين بنحو طبيعي في شكله الخاص وفيما يتعلق بوضعه وظروفه الخاصة.

---

١. راجع: أبو زيد، نقد گفتمان ديني، ص ٣٠١-٣٠٢.

٣. المـراد الجدّيّ للمتكلم: مـا الذي كان يقصده المتكلم أو الكاتـب من إنتاج النص؟ ما الهدف الذي أراد أن يحقّقه النصُّ؟

٤. التأثـير الذي يتركه النصُّ عمليًـا وواقعيًا بصرف النظر عـن إرادة مبدعه أو غيره من الأفراد[١].

ويتابع القول بالتأكيد على أن المفسر إذا لم يبذل قصارى جهده لتنقيح الموضوعات الأربعة المذكورة فيكون بدل أن يفسِّر النصَّ قد فَرَضَ بنحو من الأنحاء معلوماته وآراءه على النص[٢]. ثم يتحدث عن امتزاج آفاق المفسر والمؤلف فيكتب:

عندمـا يعيش المفسرُ في أفق تاريخي مختلف عن الأفق التاريخي لمبدع النص وتكون تجاربهما عن نفسـيهما وعن العالَم متباينة يتعيّنُ ترجمة معنى النص في الأفق التاريخي للمفسر بشـكل من الأشـكال. إنها ترجمة تجارب إلى تجارب... ويعود هذا الفـارق في التجارب إلى تاريخانية حياة الإنسـان. فثمة تجاربُ متباينةٌ داخل الثقافات والحضارات المتفاوتة والرؤى الكونية والأديان المختلفة... (ومع ذلك يتابع قائلًا) مفتاح فهم نصوص العصور الماضية هو فهمُ تجارب الناس في تلك العصور[٣].

ويقول بعد ذلك إن بالمقـدور العلم بتجارب الماضين على الرغم من وجود فاصل تاريخي بيننا وبينهم، إذ توجد بين جميع البشر في جميع العصور مشتركات هي التي تجعل التواصل بينهم ممكنًا. ويكتب في هذا السياق:

من أجل أن نستطيع اعتبار فهم النصوص الماضية عمليةً واقعيةً ذات معنى – وهي كذلك فعلًا – يجب علينا التسـليم لمقدمة تقول إنّ ثمة إنسانيةً مشتركةً بيننا وبين البشر القدماء. يجب أن نسلِّم إلى أنه رغم كل التحولات التاريخية الهائلة التي تجعل تجاربنا متباينة عن البشر الماضين لكن هناك تجاربَ ثابتةً مشـتركةً بيننا وبينهم تعود إلى أصل الإنسـانية وأساسـها. في ظل هذه

---

١. مجتهد شبستري،هرمنوتيک، کتاب وسنت، ص ٢٦.

٢. م ن، ص ٢٨.

٣. م ن، ص ٢٩-٣٠.

المشــتركات نعيد معرفة أســئلتنا في أسئلتهم ونستطيع أن نجد الأســئلة التي طرحوها مرتبطةً بأســئلتنا. ... في مثل هذا الوضع ينبغي الاعتراف بأننا بالتســليم لهذه التجارب المشتركة نعمد في الحقيقة إلى ضرب من الثقة ونســتفيد منها. الثقــة بحقيقة أن التواصل بين البشر في العصور المختلفة أمرٌ ممكن وذو معنى[١].

تأتي هذه الأقــوال والآراء في حين أن الالتزام بها لا يقبل الاجتماع مع أصول مقترحة مثل تاريخانية الفهم، فغادامير يركن إلى فكرة أن الإنسان تاريخاني وخاضع للظروفه الزمانية والمكانية وأسير لزمانه كي يستنتج من ذلك أنّ الظفرَ بقصد المؤلف البعيد عنا تاريخيًا أمرٌ غير متاح. يقول في ظل تعليمة هايدغر الأنثروبولوجية، إنّ الإنســانَ هو نفسه الدازاين، أي إنسان مرميّ به في عالمه الفكري ولا ســبيل له للهرب من هذا العالم، ليصل (غادامير) بعد ذلك إلى هذه النتائج. مع ذلك يتجاهل شبستري هذه اللوازم كلها ليقول من جهة إن مدرستي الفكرية الهرمنيوطيقية هي الهرمنيوطيقا الفلسفية، وليقول من جهة ثانية إن غاية التفسير هي الوصول إلى قصد المؤلف ولو بترجمته في أفق المفسر، وسبب ذلك وجود مشتركات بين أبناء البشر في جميع العصور. هذه التعاليم مستقاة من الهرمنيوطيقا المناهجية ومتعارضة بوضوح مع ركائز الهرمنيوطيقا الفلسفية وهيكليتها. عندما يشــدِّد غادامير على تعذُّر مَدِّ جســور بين العصر الحاضر والعصور الماضية، بســبب تاريخانية الإنسان، حيث يتسم عنصرا الزمان والمكان بأنهما عنصران ذاتيان في كل فرد، وهذه هي الخصوصية التي تفصل كل فرد عن الآخرين، فكيف يتســنى لأحد أتباع مدرســته الفكرية أن ينادي بوجود وجه مشــترك بين أبنــاء البشر؟ خصوصًا وأن جميع آراء غادامير هذه تأتي على خلفية ظاهرياتية، وكل ظاهر بالنسبة لكل دازاين حصري تمامًا وفردي وغير مشترك.

تلاحــظ مثل هذه النــماذج بوفــرة في الأفــكار الهرمنيوطيقية لســائر المفكرين المســلمين «المختلفــين»، وربما كان ســببها الأهم أنهــم أرادوا تطبيق هذه الأفكار والمدرســة الفكرية في مشروعهم للإصلاح الديني في العالم الإسلامي، غافلين عن أن عقيدة المسلمين السنّة والشيعة في القرآن الكريم والسنة الشريفة تختلف اختلافًا شاسعًا عن عقيدة المسيحيين في الكتاب المقدس

---

١. م ن، ص ٣١-٣٢.

وسـنّتهم، وتتطلب لوازم متفاوتة تمامًا. لذلك نلاحظ الأفـكارَ الكلامية حول القرآن الكريم والسنّة المطهرة تُفَسَّرُ وتُغَيَّرُ رويدًا رويدًا في مشاريعهم الإصلاحية الدينية بحيث تكتسب تلاؤمًا أكبر مع الأفكار المسـيحية. وما نظرية «القرآن نتاج ثقافي» لنصر حامد أبو زيد ونظرية «بسـط تجربه نبوى» (بسط التجربة النبوية) لعبد الكريم سروش إلّا محاولات في هذا السياق.

سنشير في المقال التالي إلى جانب من النتائج الهرمنيوطيقية التي استخلصها هذا الطيف من الباحثين المسلمين من ركائزهم الهرمنيوطيقية كي يطبّقوها في علمي الفقه والأصول، لنقدم في القسـم الثاني رؤيةً نقديةً لها محاولين تمييز الركائز الصحيحة من غير الصحيحة في ضوء أسسنا المتبنّاة.

المبحـث الثـاني: ركائـز علمي الفقـه والأصول في تصـورات المفكرين المسـلمين المختلفين

يقوم علما الفقه والأصول على ركائز يُصاغُ نظامُ مسائلهما على أساسها. وقد انبرى المفكرون المسلمون المختلفون لنقد هذه الركائز والمباني انطلاقًا من مدرسة الهرمنيوطيقا الفلسفية مقدمين آراءهم الإصلاحية حولها. ونحن في هذا المقال لا نسعى لغير تقديم سرد أو تقرير لبعض ركائز علمي الفقه وأصول الفقه التي تعرّضت للنقد من قبل هذا التيار الفكري.

سلف القول إن المفكرين المختلفين يعتقدون في إطار تجاذبات النزاع بين الدين والحداثة أنّ الحداثـة وإفرازاتها واقعيات لا تقبل الإنـكار أدت إلى تغييرات إيجابية في العالم المعاصر، لذلك ما ينبغي إصلاحه في هذه المواجهة هو الدين، ولذا كان مشروعهم الأبرز مشروع إصلاحٍ ديني أو إصلاح المعرفة الدينية. وفي خصوص علمي الفقه وأصول الفقه حيث إنهما مبتنيان على مبان كونيـة وعقيدية معينة فمن الطبيعي أن تدور رؤيتهم بشـأن إصلاح الفقه وأصول الفقه حول تغيير الركائز والمباني الأصلية لهذين العلمين وإصلاحها ليتسنى بذلك إصلاح هذين العلمين. وفي هذه الحالة فقط سيكون الفقه ابن عصره ومستجيبًا لاحتياجات زمانه؛ لذلك نقرأ للدكتور سروش في هذا المضمار قوله:

يبــدو أنه من دون إعادةِ النظر في الرؤية الكونية للفقــه، وخصوصًا في قبليات الفقه حول الإنسان والعقلانية، إعادةً جذريةً، فلن يمكن ببعض التقييدات ورتق بعض الفتوق الموضعية معالجةُ المعضلات والمشكلات التي تعتور الفقه معالجةً شاملةً متناسقة»[١].

لذلــك فالاجتهاد في نظر هؤلاء اجتهاد في الأصــول والقبليات وليس اجتهادًا في الفروع، فهم يعتقدون أن من المســتحيل اقتباس أسلوب الحياة الجديدة العصرية من دون تقبّل مبادئها وركائزهــا، لأنّ ذلــك ســيفضي عاجلًا أو آجــلًا إلى تعارض عــلى الصعيد العمــلي وتعثّر في الممارسات[٢]. لذلك نراه يعتقد أن العالم الحديث ليس عالم فروع جديدة بل عالم أصول جديدة، ولذا يجب أن يحصل الاجتهاد أساسًــا في هذه الأصول وليــس في الفروع[٣]. بل حتى الوصول إلى أحكام جديدة في الفقه بمساعدة إشراك عنصر المصلحة لا يراه كافيًا، ويذهب إلى القول:

هناك فرق بين أن نرى الفقه تابعًا للمصالح فنبني فقهًا جديدًا أو حقوقًا جديدةً باكتشــاف مصالح جديدة وبين أن نعتبره تابعًا للركائز والمباني فنشيّد فقهًا جديدًا وحقوقًا جديدة باكتشاف مبــان وقبليات جديــدة... التبعية المحضة للمصالح تؤدي إلى لون مــن البراغماتية. والحل هو العودة إلى الركائز والينابيع وعلى الخصوص الينابيع الكلامية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية و... الخ المنسية»[٤].

وهو يعتقد بأن من المتعذر تحقيق رشد وإصلاح في الفقه وأصول الفقه بالفهوم والقبليات المســبقة الراهنــة، لذلك لا مناص من نقل ســاحة مشروع الإصلاح الدينــي إلى هذه الركائز. لذلك حــاول هؤلاء توكّؤًا عــلى التعاليم الأصلية للهرمنيوطيقا الفلســفية واســتعانةً ببعض مباحث الفلســفة الدينية التي طرحها مفكرون غربيــون المبادرةَ إلى إصلاح هذه الركائز. ليس من أهداف هذا الكتاب الخوضُ في ركائز من ســنخ فلســفة الدين لكننا نعتزم تســليط أضواء

---

١. سروش، «فقه در ترازو »، ص ١٧.

٢. م ن.

٣. م ن.

٤. م ن، ص ١٨.

الدراسة والنقد في فصول آتية إن شاء الله على الإصلاحات التي اقترحها هذا الطيف من المفكرين لهذه الركائز انطلاقًا من الهرمنيوطيقا الفلسفية. طبعًا يجب التنويه إلى أن جلَّ نقدنا يختص بتعاليم الهرمنيوطيقا الفلسفية نفسها لكن الإشارة إلى آراء المفكرين المختلفين في هذا المضمار تأتي بدورها بغيةَ التدليل على كيفية تطبيق هذه التعاليم على الركائز المذكورة.

ضمن تصنيف كلّيّ يُمكن سردُ ركائز عِلْمَيْ الفقه وأصول الفقه التي نقدها المفكرون المختلفون انطلاقًا من الآراء الهرمنيوطيقية لهايدغر وغادامير على النحو التالي:

١. الركائز والقبليات الأنثروبولوجية لنظرية الفهم.

٢. الركائز والقبليات المعنائية (الدلالية/ السيمانطيقية) لنظرية الفهم.

٣. الركائز والقبليات المعرفية (الإبستيمولوجية) لنظرية الفهم.

٤. الركائز والقبليات المصادرية (الفيلولوجية) لنظرية الفهم.

مبرر هذا التصنيف أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفية تطرحُ أولًا تصورًا خاصًا للإنسان، ثم تُنظِّم المباحثَ اللاحقة كلها على أساسه. الإنسان في هذا التصور موجود تاريخاني محبوس في عالمه الفكري والروحي الخاص. ونتيجة هذا التعريف للإنسان هي في الخطوة الأولى تنقيحُ ركائز معرفية تتناسب معه. لذلك تُعرَّف ماهيةُ «الفهم» عند الإنسان في هذه المرحلة بناءً على التعريف المذكور للإنسان. الفهم في هذا التصور خصوصية وجودية للدازاين تتحلّى تبعًا لذلك بخصوصياته العامة الأخرى. ولهذا السبب فإن الفهم أيضًا شأنه شأن الإنسان تاريخاني ومتزمّن، ولا مفرّ للإنسان حسب رأي غادامير مما يمتلكه مسبقًا أي من حيازاته الذهنية المسبقة، وهذه المفروضات تلقي بظلالها على كل فهم وتمنحه اتجاهه. وفي المرحلة التالية ونتيجة هذا التصور للإنسان والفهم يُعرَضُ تعريفٌ لـ «المعنى» يتلائم مع تاريخانية الإنسان وفهمه. إذ عندما يتعاطى المفسِّر مع النص يبحث على كل حال عن المعنى. والفقهاء بدورهم عندما يراجعون النصوص المصادرية مثل القرآن الكريم والسنّة الشريفة ينشدون استيعاب المعنى الذي يقصده المبدعون، ولذا كان النقل بالمعنى جائزًا في الأحاديث والأخبار، فهم يبحثون في الروايات

والأحاديث عن المعنى الذي يقصده المعصومون عليهم السلام، ولا أهمية لألفاظهم بالضرورة[١]. من هنا على الهرمنيوطيقي التابع لمدرسة الهرمنيوطيقا الفلسفية أن يقدّم كأيّ مفسِّر آخر تعريفه الدقيق لـ «المعنى» ليوضِّح ما الذي ينشده ويبحث عنه في عملية التفسير.

وقد وردت آراء المفكرين المختلفين ضمن هذا السياق أيضًا وتم تطبيقها على ركائز عِلْمَي الفقه والأصول. من باب المثال ينقد بعضهم الركيزة الأنثروبولوجية الفقهية التي تؤكد أن موضوع الفقه هو الإنسان الذي يمتاز بفطرته المشهودة لدى جميع البشر والخاضع لأحكام وسنن مشتركة، ولذا فهو إنسان متعال على التاريخ وغير تاريخاني، ينقدون هذه الركيزة ويذهبون عوضًا عن ذلك إلى القول إن الإنسان الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار والقبول هو إنسان مقهور أمامَ ظروفه الثقافية والاجتماعية والعقلانية و... الخ في عصره، بحيث لو تغيرت تلك الظروف لتغير هو أيضًا ولتغيرت أحكامه؛ أي: الإنسان الذي يجلس على أرض ثقافته ويعيش تحت سقف تاريخه[٢].

منطقيًا يحتم هذا التصورُ للإنسان تأثّرَ فهم الفقيه أو أي مفسر للدين بظروف زمانه ومعلومات عصره، ويرى دورًا أكيدًا واسعًا لقبلياته ومعلوماته وفهومه المسبقة في فهم أيّ نص بما في ذلك المصادر الدينية[٣]. ولذا يجب أن يعتقدوا بخصوص فهم الإنسان لا سيما فهمه للدين – وهو موضوع بحثنا الأصلي – بأنّ أية معرفة دينية تتوكّأ أساسًا على المعارف البشرية في عصر المفسر، ولذلك نراه يكتب:

لا يوجد فهم للدين لا يتوكّأ على المعارف والفهوم الخارجدينية [غير الدينية المرتبطة بالدين][٤]. ... في فهم النصوص الدينية... يُشرِكُ الإنسانُ أو قد لا يُشرِكُ بعضَ الاحتمالات في إدراكه لآية أو رواية حسب سعة أو ضيق دائرة معلوماته؛ وهذا يعتمد أيضًا، فضلًا عن ارتباطه

---

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨٠/ الحسيني الشاهرودي، نتائج الأفكار في الأصول، ج ٥، ص ٢٧٦/ الخميني، تنقيح الأصول، ج ٣، ص ٢٥٩.

٢. راجع: سروش، «فقه در ترازو»، ص ١٩-٢٠.

٣. مجتهد شبستري،هرمنوتيک، كتاب وسنت، ص ١٧.

٤. سروش، قبض و بسط تئوريک شريعت، ص ٤٤٨.

بمستوى ما يحمله الفرد من علوم عصره، على قبلياته حول علم الباري، وتوقعاته [توقعات الفرد] من الدين، ومعاييره في تقبُّل الدين[١].

تتطابق عقيدةُ سروش في «المعنى» أيضًا، بغض النظر عن بعض اعوجاجاتها الهرمنيوطيقية، مع الهرمنيوطيقا الفلسفية بدرجة كبيرة. تذهب الهرمنيوطيقا الفلسفية، خصوصًا عند غادامير، إلى أن معنى النص ليس المعنى الذي أراده مؤلفُ النص، إذ من غير الممكن أساسًا القبضُ على ذلك المعنى والظفر به، بل المعنى هو هذه الإجابة عن السؤال الذي يطرحه المفسر على النص، وإلّا فالنصّ لا يحمل معنى منذ البداية بل هو في الواقع جائع إلى المعنى. طبعًا النص مجموعة من العلامات تُمَكِّنُهُ من الإجابة عن سؤال المفسر. لذلك يعتقد غادامير أنَّ المعنى يتكوّن في خضم الحوار بين النص والمفسر. يطرح المفسرُ سؤالًا ويجيبه النصُّ فيصحِّح سؤالَهُ و... ويستمر هذا التحاور إلى أن تكون إجابةُ النص إجابةً عن سؤال المفسر بالتحديد. ويشير غادامير في هذه الغمرة أيضًا إلى امتزاج الآفاق فيقول إنّ النص في هذا الحوار هو الذي يجب أن يترجم في أفق المفسر، فالمفسر هو الذي يسأل وليس النص. وعندما يحصل امتزاج الآفاق بنحو جيد سيستحصل المعنى منه. ويقول المفكرون المسلمون المختلفون توكّؤًا على هذه التعاليم تحديدًا وبلا أدنى إشارة أو إحالة إلى أصحابها الأصليين:

الشريعةُ صامتةٌ، ولا تنطق إلّا عندما يطرح البشر عليها أسئلتهم ويطالبونها بالإجابة، وهي تُفهَمُ عندما يدخلونها إلى منزل أذهانهم ويجلسونها بين سكّان ذلك المنزل. يطرح أفرادُ البشر أسئلةً تتناسب مع علومهم ويفهمون إجابات الشريعة ضمن حدود علومهم، لذلك فالشريعة لا تتكلم بشكل وبمستوى واحد مع الجميع... أنزلَ اللهُ الشريعةَ ليستضيفها أبناءُ البشر في منازل أذهانهم وفضاءِ ثقافاتهم، فيفهموها ويكتشفوها عن هذا الطريق. ولكن، بمجرد أن يُدخِل أبناءُ البشر الدينَ إلى فضاء فاهمتهم فلا مناصَ من أنهم سيظفرون بفهمٍ للدين يتلائم وثقافتهم وشؤونهم البشرية[٢].

في هذا النص يتجلّى بكلِّ وضوح ابتناءُ معنى النص على سؤال المفسر وأفقه، وكون إدراك

---

١. م ن، ص ٤٧٤.

٢. م ن، ص ٤٤٢.

المعنى حالةً حواريةً ســؤاليةً – جوابيةً، وتتجلى منه أيضًــا فكرةُ ترجمةِ أفق النص في أفق المفسر المنبعثةُ تمامًا من آراء الهرمنيوطيقا الفلســفية سواء أشــار هؤلاء الباحثون إلى أصحاب النظرية الحقيقيين أم لم يشيروا.

الشــواهد في هذا المضمار أكثر بكثير مما أســلفنا ذكره، لكننا أردنا في هذا المقال مجرد تعيين بنية رؤيتنا النقدية والإلماح على نحو الإيجاز الشديد إلى طبيعة آراء المفكرين المختلفين الناقدين لركائز عِلْمي الفقه والأصول.

الخلاصة والمحصلة

تبتني الهرمنيوطيقا الفلسفية التي عَدَّها طيفٌ من مستنيري العالم الإسلامي خيرَ منهج لتأهيل عِلمي الفقه والأصول على الأصول الفلسفية لمارتين هايدغر في علم الوجود الأساسي الذي نادى به. أراد هايدغر في علم الوجود الأساسي (الذي يُنسَبُ له) معرفةَ الوجود المطلق بأدوات ظاهريات الدازاين (أو الإنسان المأخوذ وفقًا لتعريفه). وكانت نتيجة دراساته تحليلًا للإنسان يعتبره متزمِّنًا وتاريخانيًا ويرى الفهمَ والمعنى خصالًا وجودية له، لذا فهي أيضًا متزمِّنة وتاريخانية تبعًا له. وقد أرسى غادامير الهرمنيوطيقا الفلسفية على تعليمة تاريخانية الفهم عند هايدغر، وجعل علم الوجود الهايدغري أساسًا لهرمنيوطيقاه الفلسفية، ووافقه في تعاريفه للحقيقة والفهم والمعنى والتفسير؛ وحلل تعليمة تاريخانية الفهم وما يتعلق بها من قضايا ليصل إلى تعليمة «التراث» فيمنحها دورًا مميزًا في هرمنيوطيقاه، فكان التراثُ عنده صانعَ الأحكام القبلية للمفسر وأفقه الذهني وموقعه الهرمنيوطيقي، لذلك يتعذر فصله عن المفسر. والنتيجة هي أن المفسر لا يمكنه الانفصال عن موقعه الهرمنيوطيقي والتغلب على الفاصل الزمني بينه وبين المؤلف ولا يستطيع فهم مراد المؤلف، خصوصًا وأن المعنى في هذا الجهاز الفكري هو خصلة وجودية للفرد وليس منفصلًا عن وجوده، لذلك كان المعنى مرتهنًا لوجود المفسر ذاته، وعليه يجب خلق المعنى خلقًا جديدًا لا أن يُعاد إنتاجه وبناؤه. على هذا الأساس يعتقد غادامير أن معنى النص هو ذلك الذي يتحقق في وعاء الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، ولذا فالمعنى ليس سابقًا حدث في الماضي بل هو حدث جديد. إنه يسمّي المعنى معنىً تطبيقيًا، ويرى أنه ينوجد عن طريق التحاور بين المفسر والنص، التحاور الذي يبدأ بطرح المفسر أسئلته على النص ويستمر بإجابة النص إلى أن يستقر على تفاهم بين الجانبين؛ هنا يحصل المعنى. طبعًا ما يطرحه المفسر من أسئلة في هذا الحوار ينطلق فيه من أفقه الذهني، والنص يجيب بناءً على أفقه (أفق النص) النابعِ من منظار مؤلفِهِ – لا من قصد مؤلفِهِ – ويحصل التفاهم حينما يمتزج هذان الأفقان ويكتسبان اتحادًا نسبيًا.

الفصل الثاني
الركائز والقبليات الأنثروبولوجية

بعد التعرّف على المنظومة الفكرية للهرمنيوطيقا الفلسـفية ينبغي أن نسلط الضوء على كل واحد من ركائز نظرية «فهم مراد الشارع» أو نظرية «فهم النصّ» عند الأصوليين التي يفترض أن تطرأ عليها تغييرات أساسـية بتأثير من بحوث الهرمنيوطيقا الفلسـفية، وأن ننقد فيها أيضًا طروحات الهرمنيوطيقا الفلسـفية ونقرِّر نظرية علماء الأصول ونناقشها. وحيث أن أول وأهم نـوع من هذه الركائـز هي الركائز الأنثروبولوجية، لذا نناقشـها في هذا الفصل من وجهة نظر علماء الأصول أولًا ثم من منظار الهرمنيوطيقا الفلسفية.

المقال الأول
الركائز الأنثروبولوجية في علم الأصول

يعتقد علماء الأصول أن الإنسان ليس موجودًا مستقلًا غير مسؤول، بل هو مخلوق إلهيّ مسؤول أمام خالق العالم وعبد له تعالى[1]. لذلك فهم يعتقدون أنهم يجب أن يعرفوا أوامر الربّ ونواهيه ليستطيعوا بذلك إطاعته والامتثال لأوامره وأحكامه[2]. لو أردنا الاطلاع على آراء علماء الأصول في خصوص حقيقة الإنسان بمزيد من الدقة لوجب أن نلتفت أولًا إلى أن البحث عن حقيقة الإنسان ومكانته أمامَ الله تعالى بحثٌ كلامي ومكانه الصحيح في علم الكلام لا في علم الأصول. لذلك تُعتمَدُ نتائجُ البحوث الكلامية في هذا الخصوص كمبادئ وأسس كلامية في علم الأصول. ثانيًا كما أوضح الشريف المرتضى رحمه الله والشيخ الطوسي رحمه الله تنهض جميع أصول الفقه على جميع أصول الدين، وتُعتمَد نتائجُ بحوث أصول الدين ويُستعانُ بها في علم الأصول[3]. لذلك لو أردنا معرفة رأي علماء الأصول في الإنسان أمكننا الرجوع إلى ما يقوله القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام وعلم الكلام بل حتى الفلسفة الإسلامية حول الإنسان؛ لكننا سنحاول عرض صورة الإنسان كما هي في تعاليم القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام فحسب.

---

١. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٤٥.

٢. م ن.

٣. السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢/ الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٧.

١. معنائية الإنسان

الإنسان في الدين الإسلامي كائن له بدايته ونهايته المعروفتان. يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[١]، ويقول أيضًا: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[٢]، ويقول: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[٣]. لذا فالإنسان أمامه أبدية لا نهاية لها يشيِّدُها بأعماله التي يجترحها في هذه الدنيا. ترشدنا هذه التعاليم إلى أن الإنسان في المدرسة الفكرية لعلماء الأصول كائن له معناه تمامًا ولا يعاني إطلاقًا من أزمة معنى أو من احتمال أن لا يكون له معنى. فبدايته معروفة ونهايته مشخصة وليس موجودًا مرميًا في العالم، لا يعلم لنفسه بدايةً ولا وجهةً، فهو يرى بوضوح أن الموت نهاية حياته. بل لقد خُلِقَ الإنسانُ للبقاء لا للفناء[٤]، وما موته سوى نقلة من نشأة حياتية إلى نشأة حياتية أخرى، أو لنقل من منزل إلى منزل آخر[٥]. بل إنه لا يبدأ حياته الحقيقية إلّا بعد الموت وما حياته الدنيوية هذه إلّا مقدمة لتلك الحياة ومقرِّرة لطبيعة تلك الحياة.

٢. الإنسان ذو بعد متعال على الزمان والتاريخ

للإنسان في المدرسة الفكرية لعلماء أصول الفقه بُعدان أحدهما ماديّ والآخر روحيّ، وثمة شواهد عديدة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة تعالج هذين البعدين وتشير لهما. من باب المثال تصف الآيات ١٢ إلى ١٤ من سورة المؤمنون خلقة الإنسان على النحو الآتي:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٦].

---

١. البقرة: ١٥٦.

٢. انشقاق: ٦.

٣. الشورى: ٥٣.

٤. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٢٧٢.

٥. الصدوق، اعتقادات الإمامية، ص ٤٧.

٦. المؤمنون: ١٢-١٤.

تُقرِّر هذه الآيات الكريمة بُعدين للإنسان، البُعد الأول بُعد ماديّ يشير له النص القرآني إلى ما قبل ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾. أما البعد الثاني الذي تشير له الآيات الشريفة فهو البعد غير المادي للإنسان والذي يسمّيه علماءُ الأصول الروح والفطرة. هذا البعد من أبعاد الإنسان بالنظر للضمير «ه» في كلمة «أنشأناه» ينسب إلى الجنين المخلوق نفسه، وفي ذلك دليل على أن للروح والفطرة الإنسانيتين منبتهما المادي. لذلك اعتبَر الفلاسفةُ المسلمون الروحَ جسمانيةَ الحدوث، مع أنها لا تحتاج المادةَ أو البدنَ لبقائها.

في الركائز الكلامية لعلم الأصول يُسمّى البُعد الروحي للإنسان بالفطرة[١]، وهو مصطلح مستمد من القرآن الكريم[٢]. إطلاق تعبير الفطرة على هذا البعد يقف وراءه منحى وجوديٌّ وليس منحىً ماهويًا، ذلك أن كلمة الفطرة التي هي على وزن «فِعْلَة» تُطلق على نوع وجود الإنسان ونوع خلقته وليس على ماهيته. لذلك فالفطرة في هذه المدرسة تختلف عن الفطرة الميتافيزيقية التي تركِّز على الموجود لا على الوجود، فهي خصوصية وجودية تمامًا مصحوبة برؤية شهودية حول الوجود المحض والكمال اللامحدود. ولها في الوقت ذاته، فضلًا عن هذا البعد المعرفي، ميولٌ عملية خاصة تجاه مدبِّرها المانح للوجود[٣] الذي يتسبَّب هو في آثارها وأفعالها. لذلك فالفطرة من سنخ الوجود لا من سنخ الماهية، ولأنها ليست ماهوية تفتقد للتحليل والتعريف الماهوي، بل هي هذه الخلقة الخاصة للإنسان التي تضمر في داخلها شهودًا خاصًا[٤].

حيث إن الفطرة هي البُعد غير المادي للإنسان لذلك لا تتبع الظروف والشروط المادية، وبذلك لا تتقيّد بالزمان والمكان، ولهذا نجدها في الجميع؛ إذ لو كانت ماديةً وبالتالي محاصرةً بأسوار الزمان والمكان لما أمكنها أنْ تكون على شاكلة واحدة لدى الجميع. لذلك حيث إن هذا

---

١. التفاسير والإيضاحات التي تطرح عمومًا للبعد اللامادي للإنسان منفصلة بعضها عن بعض من حيث المفهوم، لكنها من حيث المصداق عينُ بعضها (عبد الله جوادي آملي،فطرت در قرآن، ص ٢٥).

٢. حسب الآية الكريمة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

٣. الجوادي آملي،فطرت در قرآن، ص ٢٤.

٤. م ن، ص ٢٦.

النوع من الوجود هو المقتضى الأصلي لخلقة الإنسان فهو موجود في الجميع وليس اكتسابيًا. أضف إلى ذلك وحسب القرآن الكريم[١] أنّ هذه الفطرة التي هي واحدة متساوية في الجميع لا تقبل التغيير إطلاقًا رغم أنها قد تكون بدرجات متفاوتة من الشدة والضعف[٢].

بالإضافة إلى ذلك من شؤون الفطرة الإنسانية – بتعريف الفطرة بأنها نوع خاص من خلقة الإنسان – العقلُ الذي هو عند علماء الأصول من مصادر إنتاج المعرفة الرئيسة. والعقل أيضًا شأنه شأن الفطرة فوق الزمان وفوق المكان (لازماني ولا مكاني) ولذا فهو ليس تعليمة متقيّدة بالزمان بل ممكنة الإدراك لأيّ صاحب عقل في أيّ زمن من الأزمان. لذلك لو عَرَضَ مؤلفٌ بعيد عنا بفاصل زمني كبير حكمًا عقليًا فمراده سيكون ممكن الفهم من قبل أي صاحب عقل، وإذا كان قد استخدمَ الاستدلالَ العقليَّ لبيان مراده، واستعان في استدلاله، في مادة الاستدلال، بالأمور البديهية أو الأحكام العقلية أو الأمور المسلم لها، وصاغ صورة الاستدلال على أساس حكم العقل، فسيستطيع أيُّ صاحب عقل فهمَ مراده، وحتى لو أخطأ في فهم مراده فسيفهم منه شيئًا على كل حال.

والنتيجة هي أن الإنسان لما كان ذا حقيقة وراء الزمان والتاريخ فلن يعود من المتاح القول كما في الآراء الأنثروبولوجية للهرمنيوطيقا الفلسفية أنّ الزمان والتاريخ ركن ذاتي لوجود الإنسان بحيث تعود جميع خصاله الوجودية كالفهم والمعنى أيضًا متزمِّنةً وتاريخانيةً، فكثير من المعاني والفهوم ترتبط بهذا البُعد، وبذلك لا يمكن القبول بهذه الفكرة على نحو القضية الموجبة الكليـة، أي «كلُّ فهمٍ متزمِّنٌ وتاريخانيٌّ» وبذلك يتعذّر دائمًا إدراكُ مراد المؤلف، إذ بقبول البعد الماوراء الزماني والماوراء التاريخي للإنسان سيمكن فهم مراد المؤلف، ويمكن وجود فهم غير متزمن وغير تاريخاني، مع أن بعض الفهوم قد تكون في بعض الحالات تاريخانية، وقد لا نستطيع في بعض الحالات ولأسباب ما إدراك مراد المؤلف.

---

١. ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾، (الروم: ٣٠).

٢. م ن، ص ٢٤.

٣. للإنسان عالمه الحقيقي وبعده عن المثالية

عالم الإنسان في المدرسة الفكرية التي ينتمي لها علماء أصول الفقه ليس عالمًا مبتنيًا على الإنسان، بل هو عالم يَضُمُّ الإنسانَ، والإنسانُ جزءٌ منه. ليس الإنسانُ معيارَ الحقيقة في هذا العالَم، بل مِلاكُ أحقيّة رأي الإنسان هو تطابق هذا الرأي مع الواقع ومع نفس الأمر المستقل عنه. هذا العالم موجودٌ بغضّ النظر عن الإنسان، وهو ليس عالمًا أحاديَّ البُعد أبدًا، فلأبعاده الأخرى دورها الشديد الفعالية في علاقات هذا العالم، فالمعتقد السائد في هذه المدرسة الفكرية أن للعالم بعدًا غير مادي بالإضافة إلى بعده المادي يسمّى عالَمَ المجردات لأنه مختلف عن المادة. ومن الطبيعي أن لا يكون الإنسان في هذه الرؤية الكونية أحاديَّ البُعد ومحصورًا بالبعد المادي. ففي الوقت الذي يعيش فيه الإنسان في هذه الدنيا المادية سينتقل لاحقًا إلى عالم غير مادي. لذلك يُولي القرآنُ الكريم أهميةً لكلا العالَمين والبعدين ويوصي الإنسان بالاهتمام بكليهما[1]. زد على ذلك أن كل ما موجود في العالم المادي يستمد وجوده حسب الفلسفة الإسلامية من عوالم سابقة ويعود إليها في نهاية المطاف[2]، والموجودات المادية التي لها حياةٌ، لها نفسٌ هي المدبِّرة والمفعِّلة الأصلية للآثار الحياتية لتلك الموجودات.

لذلك يتواجد الإنسان وفق هذه المدرسة الفكرية في عالم واقعي ليس إطلاقًا من صناعة فكره بل هو عين الواقع وله تأثيراته الملحوظة على الإنسان.

---

١. ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٧٧).

٢. جميع الموجودات والكائنات حسب المعارف الدينية مخلوقة من قبل الله وتعود إليه في نهاية المطاف، ولكن توجد في الوقت ذاته وسائط يُوصِل اللهُ فيضَهُ إلى الآخرين عن طريقهم. وهذه الوسائط لا تحجب ما بين الخالق والمخلوق إطلاقًا.

المقال الثاني
نقد الركائز الأنثروبولوجية في الهرمنيوطيقا الفلسفية

تعريف «الإنسـان» وصورته في الهرمنيوطيقا الفلسفية مسـتمدان تمامًا من عقائد هايدغر وتعاريفه في هذا الخصوص. إنه يأخذ بالحسـبان دائمًا جانبين أصليين عند تعريفه لكل شيء بما في ذلك «الإنسـان»، ويعمد في ظلهما إلى نحت تعاريف جديدة. في تعريفه للإنسـان، الإنسانُ موجودٌ له إغزيستانس (قيام ظهوري) وأُلقيَ به في عالمه الخاص. عالم كل إنسان، وهو مجموعة مـا يظهر له، عالمٌ خاصٌّ به ومختلف عن الطبيعة الخارجية. حيث إن المنهج الكلي للهرمنيوطيقا الفلسـفية هو الظاهرياتية لذلك كان الإنسـان دومًا – وحسـب ظروفه الراهنة فقط – المحورَ الأصـليَّ في المعرفة. إنـه مرميٌّ به في العالم، لذلـك فهو يفتقر لمبدأ واضـح. ومن ناحية أخرى الموتُ نهايةُ الإنسـان، وبذلك لا يمكن تصور مستقبل و«بعدية» له. لذلك يُسمّى هذا الإنسانُ «وجودًا – نحو – الموت» وليس «وجودًا – نحو – الأبدية». الإنسـان في هذا التعريف يُمَعْنَنُ تحديدًا في الوجود في هذا العالم، والوجود الذي اختاره كغايةٍ له هو وجود ينتمي لـ«هذا العالم» وناتجٌ عن «حياة الإنسان اليومية»[1] وليس وجودًا ماورائيًا، إذ إن معرفة الوجود التي من المقرر متابعتها من قبل هايدغر معرفة في هذه الحياة العادية اليومية للإنسـان وليست معرفة ناجمة عن أمور مجردة و عن تجليات الوجود في روح الإنسان. الإنسانُ موجودٌ متزمِّن وتاريخانيّ[٢]، بمعنى أن الزمـان والـتراث الحالي ركنه الوجودي وجـزء من ذاته، لذلك لا يمكن مدّ جسـور فوق الزمن الفاصل بينه وبين إنسان آخر عاش في زمن قديم. بعبارة أخرى، الإنسانُ في الهرمنيوطيقا الفلسفية ليس وراء الزمان والتاريخ، ولذلك يفتقر لكلية طبيعية، وبذلك لا يوجد وجه اشتراك بين أفراد البشر. ولهذا السبب تفصح الظروف الزمانية والتاريخية الخاصة بكل إنسان عن نفسها

1. Everydayness

٢. مشتقة من المفردة Historicity.

على شكل فهومه وذهنياته المسبقة، أو على حدّ تعبير غادامير على شكل أحكامه المسبقة، فيكون محاصرًا بها.

طبعًا، قد يخال البعض أن الفرقَ الذي تقرره الهرمنيوطيقا الفلسفية بين الإغزيستانسيل والإغزيستانسيال، فتطلق الإغزيستانسيل على الإمكانات التي يستفيد منها الإنسان فيمنح نفسه تعيّنًا وتشخّصًا وتفرّدًا، فاصلًا بذلك نفسَهُ عن باقي أفراد الإنسان، بينما تعتبر الإغزيستانسيال تلك الخصال الوجودية المشتركة بين أفراد البشر والتي تميّز الموجود البشري عن سائر أنواع الموجودات، هو فرقٌ يعبر عن الذات المشتركة بين أفراد البشر ويفي بها، لكن الأمر ليس كذلك إطلاقًا، فالإغزيستانسيال في الهرمنيوطيقا الفلسفية يفصح عن الحالة العملية للإنسان «الوجود - في - العالم»[١] ولا شأن له بالذاتيات المشتركة بين الجميع العائدة إلى ماهياتهم، إذ إن الإغزيستانسيال في الهرمنيوطيقا الفلسفية يتعلق بالخصال الوجودية لحياة الإنسان اليومية. من نماذج الإغزيستانسيال أمور من قبيل أن لجميع أفراد البشر إغزيستانس، ويمكنهم فهم الوجود، وبوسعهم التعبير عن فهمهم في قوالب اللغة، و... الخ. هذه الأمور والأحوال خصالٌ وجوديةٌ هي بمثابة إمكانات عامّة لحياة الإنسان، وتختلف تمامًا عن الفطرة أو الشاكلة الواحدة التي هي ماهوية وبمثابة كلٍّ طبيعيٍّ في جميع أفراد البشر.

هذا التصور للإنسان غير مقبول في علم أصول الفقه في ضوء ركائزه الكلامية والفلسفية[٢]، وتُسجَّل ضده نقود وملاحظات نشير لها فيما يأتي:

١. الإنسان (الدازاين) وأزمة المعنائية (التوفر على معنى)

يفضي تصورُ الهرمنيوطيقا الفلسفية للإنسان في نهاية المطاف إلى العدمية والعبثية[٣]، لأنه لا يمنح الإنسان وحياته أيَّ معنى صحيحًا، فالإنسان فيه لا يعلم من أين جاء، ويجد نفسه مرميًا به في هذا العالم الذي لا دور يذكر له في بنائه وصناعته، ويعلم من جهة ثانية أنه آيلٌ إلى الموت

---

١. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسى، ص ٣٥٤.

٢. يُناقَش الإنسانُ وماهيته في المباني الكلامية والفلسفية لعلم أصول الفقه وليس في صميم علم أصول الفقه.

٣. فدائي مهرباني، ايستادن در آن سوي مرگ، ص ١٥٨.

وأن الموت نهايته، لذلك ليس باستطاعته صياغة معنى صحيح لحياته، فهو من هذه الناحية يعاني من أزمة وينتهي به الأمر في خاتمة المطاف إلى العبثية.

٢. تجاهل البُعد اللازماني واللاتاريخي في الدازاين

الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية «متزمِّنٌ» و«تاريخي»، وهاتان الخصوصيتان تُعدّان من ذاتياته التي لا تنفصل عنه. تعود جذور هذه العقيدة إلى الرؤية الكونية الخاصة لهذه المدرسة الفكرية، فالهرمنيوطيقا الفلسفية تنظر للعالم وكأنه ذو بعد واحد فقط هو البعد المادي؛ فرغم أن الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تنكر العالم ماوراء المادي لكنها لا يُدخِله أبدًا في حساباتها ولا تأخذه بالحسبان وتتركز كل تحليلاتها في خصوص الإنسان على بعده المادي الممكن المشاهدة. ولهذا يدور كلُّ نشاط هذه المدرسة حول هذا العالم المحسوس الظاهر، ويقع التعريف الذي تقدمه للإنسان داخل هذا الإطار. ولهذا السبب أساسًا يطلق هايدغر على الدازاين صفة «الوجود - في - هذا - العالم»[1]. ومن الطبيعي أن يكون تحليلُ الهرمنيوطيقا الظاهرياتية في هذه المدرسة التي تصبُّ كلَّ تركيزها على معرفة الخصال الوجودية لهذا الموجود، ضمن هذا الإطار تمامًا، وأن تكون النتائج الناجمة عنه على هذا النحو أيضًا، رغم أن هدفه التركيز على وجود هذا الموجود المادي لا على ماهيته. عندما يُعَدُّ الإنسانُ موجودًا ماديًا صرفًا فمن الطبيعي أن يُعَدَّ تابعًا لأحكام المادة. والمادة في أول أحكامها محكومة بالزمان، وستكون في خصوص الإنسان تاريخانية أيضًا، فالمادة في جوهرها وأساسها دائمة الحركة، ولأن الزمان مُنتزَعٌ من هذه الحركة، فإذن، التزمُّن أيضًا عَرَضٌ خاصٌّ لهذا الوجود. ولذا كانت جميع الموجودات المادية بما في ذلك الإنسان متزمِّنة[2]، والحال أن الإنسان كما مرّ بنا القول في أنثروبولوجيا أصول الفقه صاحبَ

---

1. Being-in-the-World.

٢. ينبغي الإلتفات إلى أن مراد هايدغر من «الزمان» في مفردة «تزمُّن» الدازاين ليس عمود الزمان، بل المقصود هذه الخصلة الوجودية، خصلة أن يكون الدازاين في الزمان («فيزمانية» الدازاين إنْ صحَّ التعبير) التي ينحصر فيها وجوده كما سلف القول. والحقيقة هي أن هذا الرأي طرح على هذا النحو بسبب عدم التفكيك بين الجانب الروحي والجانب الجسمي. وللإفصاح عن إشكال هذه الرؤية يجب أولًا ملاحظة الزمان على أساس مقدار حركة المادة ثم ملاحظة

روحٍ وفطرةٍ متعالية على المادة تمكّنه من تجاوز حدود الزمان والتاريخ والتوصّل إلى معارف غير تاريخانية. وهذه الخصوصية مشتركة بين جميع أفراد الإنسان وتؤمِّن إمكانيةَ الفهم المشترك بينهم مهما كانت عصورهم وأزمانهم.

طبعًا مع أن لروح الإنسان أو فطرته جوهرها غير المادي، لكنها طالما كانت في العالم المادي فلها، كما مرَّ بنا، نوعٌ من الاتحاد مع البُعد المادي للإنسان، بل وهي منوطة به من حيث منبتها الوجودي، لكنها لا تحتاجه في بقائها. يؤدي هذا الاتحاد إلى تأثيرات وتأثرات متبادلة بين الروح والبدن، وعدم الاهتمام لهذه النقطة أوقع الهرمنيوطيقا الفلسفية في مغالطات واسعة في تحليلها للإنسان فنسبت كثيرًا من أحكام الفطرة والروح إلى البعد المادي للإنسان وبالعكس؛ إذ لم يستطع هايدغر وغادامير بسبب عدم عنايتهما الكافية لهذا الفارق والثنائية معرفةَ كلَّ بعدٍ بنحو جيد، وتفكيك آثاره عن آثار البعد الآخر، وبالتالي تحليل التأثيرات المتبادلة لهذين أحدهما على الآخر. وكانت النتيجة أنْ مَدَّدا أحكامَ كل واحد منهما على الكل، وفهما الإنسان برمّته على أنه متزمِّن وتاريخاني ومحصور في عالمه و... الخ. والحال أننا لو سلّمنا مصيبين لتزمُّن البُعد المادي للإنسان أي بدنه وعوارضه المادية فلن يعني ذلك أن بعدَهُ الروحيَّ أيضًا متزمِّنٌ ومتحوِّلٌ على نحو الموجبة الكلية، إذ إن أقصى ما يمكن قوله هو إنه بسبب الاتحاد بين البدن والروح يوجد نوعٌ من التأثيرات التاريخانية في الإدراكات يمارسُها البدنُ على الروح، وقد تتغير بتغير الظروف التاريخية، بيد أن هذا لا يعني أن جميع إدراكات الإنسان المتعلقة بروحه تاريخانية وليست لاتاريخانية.

كما ينبغي التفطن إلى نقطة أخرى هي أن الهرمنيوطيقا الفلسفية بطرحها وجود الإغزيستانسيالات المختصة بالأوجه المشتركة بين الدازاينات وافقتْ عمليًا على المقدمة الكبرى الكلية القائلة بوجود مشتركات بين الدازاينات، ولكن لأنها حدَّدت الدازاينَ بهذا العالم فقد مَعْنَنَت الإغزيستانسيالاتِ ضمن حدود هذا العالم فقط. ولهذا السبب عندما نتجاوز البعدَ المادي ونقرِّر للإنسان روحًا غير مادية فلن ينحصر وجود المشتركات الروحية بهذه

علاقته بالجانب الروحي لنصل أخيرًا إلى الإشكال في كلام هايدغر.

الإمكانات الحياتية في هذه الدنيا. يكمن الفرق بين الإغزيستانسيالات والمشتركات الفطرية في أن الإغزيستانسيالات ترتبط فقط بالإمكانات الوجودية للدازاين في حياته الدنيوية هذه، فلا هي مصادر معرفة ولا هي ضرب من النزوع نحو معرفة مصدر وجود الدازاين. فالدازاين لا مبدأ [مصدر، منبت] له أساسًا حتى ينزع ويميل إليه، فهو مرميّ في عالمه هذا، وليس من الواضح من أينَ جاء. أضف إلى ذلك أن جميع معارف الدازاين تحصل مما يظهر له، أي من الظواهر، وليس له معرفة داخلية ذاتية. وحتى لو قلنا بمعرفة قبلية للدازاين فهي ليست معرفة ناجمة عن ذاته بل مستمدة من التاريخ المؤثر في عالمه. والحال أن الفطرة مصدرٌ لمعرفة الوجود، وهي وأيضًا ميلٌ نحو الوجود مركوزٌ في قرارتها[١]. الأمور الفطرية غير مستمدة من الخارج بل موجودةٌ في وجود الإنسان ذاته. الأمور الفطرية أمور معرفية وفي الوقت نفسه أمور نزوعية، ولذا فهي تدلُّ الإنسانَ على الطريق من جهة وتجتذبه إلى ذلك الطريق من جهة ثانية.

٣. انحصار الدازاين في عالمه وخطر المثالية

الدازاين في الهرمنيوطيقا الفلسفية محصور في عالمه ولا تواصل له مع سواه. والنتيجة هي أنه يفتقد القدرة على معرفة الآخر بمعزل عن عالمه، فإذا أراد معرفة شيء كان عليه أن يُدخِله أولًا إلى عالمه لكي يستطيع التعرُّفَ عليه على هذا الأساس ومن هذه الزاوية. ضمن هذا السياق قسَّمَ هايدغر موجودات العالم إلى موجودات في متناول اليد وموجودات ليست في متناول اليد، وأخرج الموجوات الليست في متناول اليد عن دائرة حساباته بالمرّة لأنها لا تدخل عالم الإنسان وليست في متناول يده. والموجودات الفي متناول اليد التي يهتم لها الدازاينُ وتدخل عالَمه لا تدخل عالَمه بنفسها وكما هي بل يُنظر لها كأدواتٍ، ولا تدخل عالَمَ الدازاين إلّا كما يحتاجها الدازاين ويريدها. لذلك كانت نظرة الدازاين لكل الأشياء الفي متناول اليد نظرةً ذرائعيةً أداتية وليست نظرة مستقلة. وهكذا تُعرَفُ الأشياءُ الفي متناول اليد أيضًا على أنها أشياء «بهدفِ كذا...» و«من أجل كذا...» وليس لها أيُّ شأن مستقل ولا أية نسبة من الاستقلال.

---

١. الجوادي آملي، فطرت در قرآن، ص ٢٤.

مردُّ هذا كلِّهِ إلى المنحى الظاهرياتي للهرمنيوطيقا الفلسفية في نظرتها للدازاين ولكل شيء آخر. إذا ظهر للدازاين شيءٌ فسيُؤخذُ بالحسبان، ويدخل في الحسابات، ويتسنى أن يقال له بالمعنى الظاهرياتي: يوجد؛ أمّا في غير هذه الحالة فيمكن أن يقال له: لا يوجد. وحين يقال له: لا يوجد، فالقصد هو أنه غير موجود في عالم الدازاين فهو كالعدم بالنسبة له على الأقل. لذلك يقول هايدغر إذا لم يكن هناك أيّ دازاين[١] لم يكن هناك أيّ عالَم[٢]. وواضح تمامًا أن هذا العالم ذاتي (سوبجكتيف) تمامًا وليس له جذوره في العين الخارجية، في حين كان ادعاءُ الظاهريات انتفاءَ السوجة أو السوبجكتيف (الفكرة) بالمطلق، حيث أرادت للأشياء أن تحضر عند الدازاين بنفسها وكما هي تمامًا. حُصِرَ الإنسانُ، حسب الهرمنيوطيقا الفلسفية، في العالم المادي أولًا، ثم اختُصِرَ في عالمه، ولهذا سُمّيَ بالدازاين أساسًا. في هذا التصور، تمتازُ سائرُ معارف الدازاين بأنها مُصيبةٌ للواقع دائمًا، فكلُّ ما يفهمه الدازاين صحيحٌ، ذلك أن ملاك الحقيقة ليس خارج الدازاين بل في داخله. ولو استعرنا تعابير علم الأصول لقلنا إن الهرمنيوطيقا الفلسفية من المصاديق البارزة الجلية جدًا لـ «التصويب»، بينما يعتقد علماء الأصول الشيعة بالتخطئة لا بالتصويب، فهم يذهبون إلى أن الأحكام الإلهية، بل جميع الواقعيات موجودةٌ خارج الإنسان على شكل واقع ونفس الأمر بغضّ النظر عن آراء الفقيه أو الإنسان العادي، وليس أمامَ الإنسان سوى أن يحاول فهمها بمقدار جهده، فإذا حالفه النجاحُ في هذا المسعى كان مصيبًا وإلّا كان قد سار في الطريق الخطأ. وإذن، ليس كلُّ ما يظهر للإنسان يمثل الواقع والحقيقة.

---

١. أي لا يكون هنالك أي صاحب إغزيستانس، أي لا يكون هنالك أي صاحب إمكان قيام ظهوري.

2. Ibid, p. 417.

الخلاصة والمحصلة

١. الإنسان في علم الأصول

١ . للإنسـان بدايته [مبدأه، مصدره، منبته] ونهايتـه المحدّدتان، وليس الموتُ نهايتَهُ. موتُ الإنسان بداية دخوله عالمًا لا يمكن تصور فناء له أو نهاية. لذلك تُسمّى حياةُ ما بعد الموت بحياة الإنسـان الأصلية، مع أن حياته قبل الموت أيضًـا لها أهميتها البالغة من حيث دورها في صناعة حياته بعد الموت. إذن، لا يعاني الإنسـانُ في هـذا التصور من أزمة معنى أو أزمة معنائية [أزمة التوفر على معنى] إطلاقًا. وبكلمة ثانية، إذا كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية تُعرِّف الإنسانَ بأنه «في هذا العالم» [هذاالعالمي/ أرضي/ دنيوي] صرفًا، فعلم الأصول يعرِّفه بأنه في «هذا العالم – ذاك العالم» [هذاالعالمي – ذاكالعالمي] كلاهما.

٢ . ليس العالَم ماديًـا محضًا وذا بعد واحد على الإطلاق، ولبعده غير المادي دورٌ مؤثر جدًا في العلاقات الدنيوية (الهذهالعالمية)، فالإنسـان في ذلك العالم يتحمل مسؤولية سلوكه في هذا العالم، ويتلقّى الثواب أو العقاب على سلوكه الدنيوي.

٣. للإنسـان بعدان مادي وغير مادي. بعده المادي هو هـذا البدن وعوارضه، وبعده غير المادي هو نفس الإنسان أو روحه التي لها آثارها الخاصة. في حسابات علم الأصول يُؤخذ كلا البعدين بعين الاعتبار والاهتمام لتبيين قواعد التفسير ومناهجه.

٤ . تعزى حقيقةُ الإنسان إلى بعده الروحي غير المادي الذي تشير له «الفطرةُ» بالمعنى الخاص للكلمة. وهذه الفطرة عامة شاملة فوق الزمان والمكان (لازمانية ولامكانية)، فالزمان والمكان يتعلقان بالبعد المادي للإنسان لا ببعده غير المادي، والفطرة هي ذلك البعد غير المادي للإنسان.

٥ . ولأنّ عقل الإنسان من شؤون فطرته – فالفطرة بالمعنى العام هي شكل وجوده، والعقلُ من شؤونها – فهو فوق الزمان وفوق المكان، وهذا ما يجعل الإنسانُ قادرًا على إدراك أفراد البشر الآخرين.

٦ . ليس الإنسانُ محصورًا في عالمه، فعالَمُ الإنسان في علم الأصول ليس عالمًا قائمًا بالإنسان

بل الإنسانُ جزء منه. ليس الإنسانُ ذاته معيارَ الحقيقة في هذا العالم، بل هناك نفسُ الأمر وحقيقةٌ يُعدُّ الإنسانُ جزءًا منها وهو في معرفته لها إمّا مصيبٌ للواقع أو غير مصيب للواقع.

٢. الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية

نتيجة البحوث في الركائز الأنثروبولوجية هي أن الإنسان يُعرَّفُ في الهرمنيوطيقا الفلسفية بأنه دازاين وله على العموم الخصوصيات التالية:

١. الدازاين مرميٌّ به في عالمه ولا توجد له بداية أو نهاية واضحة، بل على العكس من ذلك يعد الموتُ نهاية له. لذلك لا تؤمِنُ هذه المدرسة الفلسفية بما بعد الموت، وإذا آمنت به فإنها لا تناقشه إطلاقًا ولا تبحث فيه ولا تُدخِله في حساباتها الهرمنيوطيقية. من هنا يعاني الإنسانُ في هذه المدرسة الفلسفية من أزمة كونه ذا معنى وقد تفضي به هذه الأزمةُ حتى إلى العدمية والعبثية.

٢. الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية أحاديُّ البعد تمامًا، وذلك البعد الواحد الذي يحمله هو البعد المادي الدنيوي (الهذاالعالمي/ العلماني). وحتى لو لم تنكر هذه المدرسةُ الفلسفية البُعدَ غير المادي للإنسان فهي لا تشركه في حساباتها النظرية بل تتركه عديمَ التأثير فيها بالمرّة. ومردُّ ذلك إلى انتهاجها منهجًا ظاهرياتيًا في الإدراك والفهم.

٣. النتيجة التي تتمخّض عنها أحادية بُعد الإنسان هي أن تعتقد هذه المدرسة أنَّ الإنسان متزمِّن وبالتالي فهو تاريخاني. بمعنى أن موقعه التاريخي جزءٌ من ذاته ولا مفرَّ له منه. لذلك فذاتُهُ ليست أبدًا متعالية على الزمان وعلى المكان، إذ لا توجد فيه قابلية لتجاوز حدود الزمان والمكان. وهذا ما يجعل تعريف الإنسان والإنسانية الواحدة المشتركة بين الجميع أمرًا منتفيًا مدحوضًا، وحتى لو كان ثمة قاسم مشترك – والذي يسمّى في هذه المدرسة بالإغزيستانسيالات – فهي مشتركات تنتمي لهذه الحياة الدنيوية وهذا العالم الأرضي المادي، لا أنه ينتمي للجوهر الذاتي المشترك بين الجميع والمتعالي على الزمان والمكان.

٤. الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية محاصر بعالمه محصور فيه ولا جسورَ بينه وبين المساحات الواقعة خارج عالمه. والنتيجة المترتبة على ذلك أنه يفتقد القدرة على معرفة الآخر بمعزل عن

عالمـه الخاص. بل لو أراد معرفة شيء فعليه أن يُدخِله أولًا إلى عالمه ثم يتعرف عليه انطلاقًا من هذا العالم. وهذا ما يُوقِع المعرفةَ تلقائيًا في ورطة النسبية.

٥. الإنسـان في الهرمنيوطيقا الفلسـفية هو معيار الحقيقة، بمعنـى أن كل ما يظهر فيه فهو حقيقي وله حقيقته، وإذا لم يظهر فيه فلا يمثل الحقيقة. وهذا أيضًا مسرب لتغلغل النزعة النسبية إلى المعرفة.

الفصل الثالث
الركائز المعنائية (السيمانطيقية) لنظرية الفهم

من الاختلافات الأساسية بين الهرمنيوطيقا وعلم أصول الفقه ما يتعلق بالبحوث الدائرة في مضمار علم المعنى (السيمانطيقا/ السميولوجيا/ علم دلالة الألفاظ)، هذا في حين أن كلا هاتين المدرستين الفكريتين تعرِضان بالتالي قواعدَ للتوصل إلى معنى النص، ولهما اهتماماتهما الجادة بماهية معنى النص وسبيل الوصول إليه والظفر به. ومن الطبيعي أن يكون لهذا الاختلاف الجذري ثماره ونتائجه في القواعد التي عرضتها المدرستان؛ لذلك يتحتّم مناقشة الركيزة السيمانطيقية لعلم الأصول بعد أن استعرضنا الركائز الأنثروبولوجية مقارنةً بالركيزة السيمانطيقية للهرمنيوطيقا الفلسفية. وفي هذا السياق سنطالع أولًا الركائز المعنائية لعلماء الأصول ثم نعرِّج في ضوء ذلك على نقد الركائز المعنائية لمدرسة الهرمنيوطيقا الفلسفية.

المقال الأول
ماهية المعنى وصنوفه لدى علماء الأصول

البحث في ماهية المعنى من المبادئ المنطقية لعلم أصول الفقه؛ ويقف حسب التصنيفات الجديدة ضمن مسائل فلسفة علم أصول الفقه[1]. من هنا ليست المباحثُ التفصيلية لعلم المعنى بكليتها من ضمن علم الأصول ذاته، بل ينبغي أن تُدرس أيضًا في مرتبة سابقة له وتساهم نتائجُها كأصول معتمَدة في علم أصول الفقه. لذلك حينما نراجع آراء الفقهاء والأصوليين نلاحظ أولًا أنهم يتوكّؤن في هذه المباحث على آراء المناطقة واللغويين رغم الإضافات التي يضيفونها عليها. وثانيًا غالبًا ما يكتفون بإبداء آراء موجزة لمتبنياتهم المختارة حول ماهية المعنى ولا يتوقفون عندها إلّا قليلًا ليسارعوا في الانتقال إلى مباحث لاحقة من قبيل الوضع وأنواعه، والأحكام المترتبة على الموضوع له، وطريقة تشخيص الموضوع له من غيره، و... الخ. وعليه، لأجل دراسة رأي علماء الأصول الذي يتبنّونه حول المعنى وملحقاته يجب فضلًا عن الإشارة إلى تنصيصاتهم لماهية المعنى مراجعة مبادئ كلماتهم أيضًا لنصل عبر دراسة تحليلية إلى رأيهم المختار الذي يقولون به. وللوصول إلى هذه الغاية لا بدّ من المرور بمقدمات.

المبحث الأول: تعريف المعنى في ظل مبحث دلالات الألفاظ

يتشكل تصورُ علماء الأصول للمعنى ضمن مبحث «الدلالات»[2]، حيث عرَّفوا المعنى

---

١. من المهم التنبه إلى نقطة مهمة فحواها أن تصور علماء الأصول للمعنى لا يتطابق تمامًا مع تصور المناطقة له، ومع ذلك فتصور المناطقة للمعنى من المبادئ المنطقية الأساسية لتصور علماء الأصول للمعنى.

٢. انتقال الذهن من أمر إلى أمر يسمّى الدلالة. ومن المفترض أن يكون لهذا الانتقال سببه وعلّته. وحسب أنواع الأسباب يُصنِّف المناطقةُ الدلالةَ إلى ثلاثة صنوف هي الدلالة العقلية، والدلالة الطبعية، والدلالة الوضعية. ما يُسبِّب الانتقالَ من أمر إلى آخر في الدلالة العقلية هو العقل، وذلك عندما تكون هناك ملازمة ذاتية وحقيقية بين ذلكم الأمرين، من قبيل دلالة الدخان على وجود النار. والسبب في الانتقال من أمر إلى أمر آخر في الدلالة الطبعية هو مزاج الفرد وطبيعته، كأن نصل من حمرة وجه الشخص إلى إصابته بالخجل. أمّا سبب الانتقال في الدلالة الوضعية فهو الوضع والتعاقد، وتتوزع الدلالة الوضعية إلى نوعين فقد تكون الدالة أحيانًا لفظية وأحيانًا غير لفظية.

بأنه «مدلول» الكلام[١] المعبَّر عنه بواسطة دالٍّ لفظي[٢]؛ من هنا ينبغي القولُ إن علماء الأصول، في مقام تعريفهم للمعنى، اهتموا أكثر ما اهتموا لمدلولات الدوال اللفظية وعرَّفوا المعنى على هذه الخلفية[٣]، وهذا ما فعله أيضًا كثير من اللغويين[٤]. هذا في حين أن الدوالّ التي تُعتمد في علم الفقه لا تنحصر بالدوال اللفظية بل تتسع لتشمل الدوال العقلية أيضًا. الدوال اللفظية التي من مصاديقها البارزة القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام تعبِّر بواسطة شأنها الدلالي عن مرادات الشارع وأحكامه[٥]. والدوال العقلية المعتمدة في الفقه أيضًا قضايا هي مدرَكات عقلية لكنها يمكن أن تكون شواهد يَستنِد عليها الحكمُ الشرعي[٦]. طبعًا قد يكون السبب في أن الفقهاء ذكروا المعنى ضمن المدلولات اللفظية فقط هو أن الدليل العقلي يعود بالتالي إلى دليل لفظي ويعبِّر عنه في النهاية على شكل قضية، كما تبيَّنَ ذلك في تعريف الدليل العقلي. ومع أن التمحيص الأدق يُبرِزُ نتيجةَ معنى الدليل العقلي متقدمةً من حيث المرتبة على تشكيل قضيةً من القضايا وإظهارها في هذا القالب، لكن الفقهاء وعلماء الأصول طرحوا البحث في المعنى أولًا وضمن دلالات الألفاظ، ثم مَدَّدوه ليشمل الدلالات العقلية.

---

١. محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٨١.

٢. في كل دلالة هناك ركنان اثنان هما «الدال» و«المدلول»، فالدال هو الذي يَدُلُّ، والمدلولُ هو الذي يُدَلُّ عليه.

٣. سيأتي ذكر الشواهد على هذا الادعاء لاحقًا.

٤. الفيومي، المصباح المنير، ج ٢، ص ٤٣٤/ الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٩، ص ٧١١/ (معنى) الشيء و (معناته) واحد و(معناه) و (فحواه ومقتضاه ومضمونه) كله هو ما يدل عليه اللفظ. (معلوف، المنجد، ص ٥٣٥، معنى الكلمة: مدلولها).

٥. في «دروس.. شرح الحلقة الثانية»، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٢ تم تقسيم الأدلة المعتمَدة في الفقه إلى فئتين هما الأدلة الشرعية والأدلة العقلية، وقُسِّمت الأدلة الشرعية بدورها إلى أدلة شرعية لفظية وأدلة شرعية غير لفظية. والمراد من الأدلة الشرعية اللفظية هي القرآن الكريم وكلام المعصومين عليهم السلام، فهي أدلة صدرت منذ البداية بصورة لفظية عن الشارع، والمقصود بالأدلة الشرعية غير اللفظية هي تقرير المعصومين عليهم السلام الناجم عن أفعالهم. ومع اعترافنا بصواب هذا التقسيم قسّمنا الأدلة في متن الكتاب إلى نقلية وعقلية لأن ظروفنا الراهنة بالنحو الذي نمتلك حاليًا تقرير المعصومين عليهم السلام أيضًا على شكل نصوص، ولا بد لفهمها من الاستعانة بمبحث الألفاظ. مع أن المعاصرين للأئمة عليهم السلام الحاضرين معهم يستدعي فهمهم لمعاني أفعال المعصومين عليهم السلام قواعد غير القواعد اللفظية.

٦. كمال الحيدري، الدروس.. شرح الحلقة الثانية، ج ١، ص ٢٠١.

المبحث الثاني: أقسام المعنى وصنوفه

صنّفَ علماءُ الأصول والفقهاءُ مدلولَ الكلام أو المعنى إلى قسمين: تصوري وتصديقي، ثم عمدوا إلى المعنى التصديقي فقسّموه بدوره إلى قسمين: معنى تصديقي استعمالي ومعنى تصديقي جدّيّ. ومع أن رأيهم في المعنى التصوري والتصديقي يختلف عن رأي المناطقة بشأن المعنى التصوري والتصديقي، لكنه يبتني عليه ويرتبط به. لذلك ينبغي أولًا استيعاب رأي المناطقة في المعنى التصوري والتصديقي لنُدرِك بعد ذلك في مرحلة لاحقة المعنى الذي أراده علماء الأصول من هذين المعنيين. عُرِضَ الفرقُ بين هذين المعنيين في المنطق بأننا نكتشفُ أحيانًا في تحليل المعاني ومداليل الكلمات والعبارات عدمَ وجود أي حكم في مدلولات الألفاظ، بينما يوجدُ حكمٌ في أحيان أخرى، أي إنّ معنىً ما قد أُسنِدَ ونُسِبَ إلى معنىً آخر. نسمّي معاني الكلام ومدلولاته التي تفتقر للحُكْم والنسبة معانٍ تصوريةً، ونسمّي المعاني التي تنطوي على أحكامٍ ونِسَبٍ معانٍ تصديقيةً[1]. مثال النوع الأول دلالة كلمة «الشمس» على المعنى الذي من مصاديقه قرص الشمس المتوهّج، ودلالة لفظة «إذا جاءَ زيدٌ» على معناها، ومثال النوع الثاني دلالة جملة «زيدٌ قائمٌ» على معناها[2].

سبب الدلالة في المعنى التصوري حسب رأي علماء الأصول هو مجرد وجود عُلقة وطيدة بين الدال (اللفظ) والمدلول (المعنى) وليس شيئًا آخر، وسبب الدلالة في المعنى التصديقي هو أن يكون الكلام تامًّا ووجودُ رابطة أو صلة بين الموضوع والمحمول، لذلك إذا سُمِعَت كلمةٌ مفردةٌ أو جملةٌ تامّةٌ من مصدرٍ حتى لو كان مصدرًا فاقدًا للشعور والوعي مثل الحاسوب فإنهما تدلان الأولى على معنىً تصوري والثانية على معنى تصديقي.

---

١. عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج ١، ص ٤٥٩ نقلًا عن: التوقيف وآداب المناظرة لأمين الشنقيطي والتعريفات.

٢. هناك تقسيم آخر للفظ في المنطق يوزّعه إلى لفظ مفرد ولفظ مركب. اللفظ المركب عبارةٌ تتركّب من عدة ألفاظ ويَصنَعُ كلُّ جزء منها جزءًا من المعنى المركب. أما اللفظ المفرد فليس على هذا الغرار. وتناظرُ اللفظان المفرد والمركب مع المعنيين التصوري والتصديقي ليس تناظرُ واحد مع واحد.

ورغم أن علـماء الأصول لا ينكرون مثل هذه الصلة بين اللفظ والمعنى، ولكن بدافع من الغرض الـذي يتوخّونه من علم الأصـول وهو فهم مراد المتكلم نراهم يقسّـمون المعاني في إحدى التسـميات إلى: معان تصورية، وتفهيمية (أو استعمالية)، وتصديقية[١]، ويصنفونها في تسـمية أخرى إلى: معان تصورية وتصديقية، ويقسمون المعاني التصديقية بعد ذلك إلى معان تصديقية أوّلى ومعان تصديقة ثانية[٢]، والمراد من المعاني التصديقية الأولى في هذه التسـمية هو المعـاني التفهيمية، والمراد من المعاني التصديقية الثانية هو المعاني التصديقية في التسـمية الأولى المذكـورة أعلاه. المعاني التصورية هي نفسـها المعاني الوضعية التي تُفهَـم نتيجةَ وضع المعنى مقابل اللفظ، والفرق بينها وبين المعاني التفهيمية (التصديقية الأولى) والتصديقية (التصديقية الثانيـة) هو عدم تدخّـل إرادة المتكلم فيها. المعاني التفهيميـة أو التصديقية الأولى (أو المعاني التصديقية الاسـتعمالية أو المعاني التصديقية التفهيمية)[٣] هي المعاني التي تُفهَم من ظهور حال المتكلـم بأنه في مقام تفهيم شيء للمخاطب (أو المتلقي)، سـواء عن هـزلٍ وعدم جدٍّ أو عن جـدٍّ. المعاني التصديقيـة الثانية (أو المعاني التصديقية الجدية) معـان يريدها المتكلم من كلامه إرادةً جدية[٤]، ويسـعى علماءُ الأصول لنحت قواعـد توصلهم إلى هذه المعاني عبر النصوص الشرعية. من هنا لا يدل الكلامُ التامُّ على معنى تصديقي (أوّل أو ثاني) إلّا عندما يُسـمَع من متكلِّمٍ مُلتَفِتٍ[٥] ويَعترِفُ اللافِظُ به[٦]، لا أنه حتى لو سُمِعَت جملةٌ تامّةٌ من موجود لا شعور له كالحاسوب فسوف يُفهَمُ منها معنىً تصديقيٌّ أيضًا. السببُ في أننا يجب أن نفرِّق بين الدلالتين التصديقيتـين الأولى والثانية يعـود إلى أنَّ المبدأ الأوليّ في الكلام هـو وجود تطابق بين المعاني التصديقيـة الأولى والثانية، ولكـن لا تلازم ضروريًا بينهما بحيث لا يمكـن التفكيك بينهما؛

---

١. سبحاني، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، ج ١، ص ٩٨.

٢. كمال الحيدري، الدروس.. شرح الحلقة الثانية، ج ١، ص ٢٥٤.

٣. الغروي الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص ٧٠.

٤. سبحاني، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، ج ١، ص ٩٨.

٥. كمال الحيدري، الدروس.. شرح الحلقة الثانية، ج ١، ص ٢٥٣.

٦. فاني إصفهاني، آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، ج ١، ص ١٠٢.

لذلك ينبغي على المتكلِّم الحكيم إذا قَصَدَ معنىً من غير المعاني التصديقية الأولى أنْ يُفْهِمَ قصدَهُ هذا لمخاطبه بقرينة من القرائن[١].

المبحث الثالث: منشأ الصلة بين اللفظ والمعنى في الدلالات التصورية والتصديقية

تعودُ طبيعةُ دلالة كل واحد من الدوال (الألفاظ) على معانيها، سواء كانت تصورية أو تصديقية، إلى وجود صلة بين الدال والمدلول فينتقل السامعُ من الدالِّ، أي اللفظ، إلى المعنى بسبب معرفته بهذه الصلة. يرى علماءُ الأصول أن سبب إقامة صلة بين الدال والمدلول أي بين اللفظ والمعنى في الدلالات التصورية هو في الوهلة الأولى «الوَضْعُ»، وهو في الدلالات التصديقية «ظهورُ حال المتكلم في مقام المحاورة»[٢].

ويذهبون إلى أن اللفظَ يوضَعُ، في عملية «الوضع»، من قبل الواضع مقابل معنىً؛ لذلك سيكون هذا المعنى «موضوعًا له» للفظ[٣]. وإذا كان الواضع فردٌ حقيقي أو قانوني فيُسمّى الوضعُ في هذه الحالة «وضعًا تَعيينيًا»، وإذا حصل هذا الوضع نتيجة كثرة الاستعمال بمرور الزمن فيُسمّى الوضعُ عندها «وَضْعًا تَعيّنيًا». يذهب علماءُ الأصول إلى أن المعنى الموضوع للفظ هو معناه الحقيقي، ويعتقدون في الوقت نفسه أنّ استعمال اللفظ لا يكون دائمًا بمعناه الحقيقي، إذ يلاحظ في المحاورات العرفية الدارجة أن اللفظ كثيرًا ما يُستعمَل بمعنىً مجازي. لذلك يعتقدون أنّ الدلالات التصورية للألفاظ – المعاني التصورية بنحو مطلق – تشمل المعاني الحقيقية والمعاني المجازية كلاهما. ومن الطبيعي أن يكون ثمة صلة ووجه شبه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يُصحِّح هذا الاستعمال، لكن المعنى المجازي أيضًا من صنوف الدلالات

---

١. الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١١٧.

٢. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ١٣٧.

٣. لأن اللفظ في عملية الوضع يدل في نهاية المطاف على معنى، فمن الأفضل أن نطلق على المعنى تعبير «الموضوع عليه». ولكن بالنظر إلى الواضع والحدث الذي يقع أثناء الوضع فينتخب كل لفظ لمعنى واحد فقط، لذا يستخدم للمعنى تعبير «الموضوع له». النقطة المهمة هي أن المعنى الذي يوضع اللفظ له هو نفسه المعنى الحقيقي للفظ والمعنى المجازي غير المعنى الموضوع له اللفظ حيث يَستعمِل المتكلمُ اللفظَ بذلك المعنى استنادًا إلى قرائن.

التصوريـة على كل حال. ولذلك قلنا في المقطع السـابق إن ارتباط اللفظ بالمعنى منوط للوهلة الأولى بالوضع، ولكن في مراتب لاحقة لا يناطُ استعمالُ اللفظِ للمعنى بالوضْعِ، بل يوكل فقط إلى وجود تشـابه ونوع مـن الارتباط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. إذن، يشـملُ المعنى التصوريُّ المعنى الحقيقيَّ والمعنى المجازيَّ كلاهما، حيث يُفْهَمُ المعنى الحقيقيُّ بسـبب الوضع ومن اللفظ مباشرةً أمّا المعنى المجازي فيُفهم بسـبب وجود صلـةٍ بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وعن طريق قرينة.

في مقابل ذلـك، في الدلالة التصديقية التي هي تركيبة من الـدلالات التصورية للكلمات مضافًا إلى الحكم، مضافًا إلى إرادة المتكلم، يُعدُّ منشأُ الدلالة ظهورَ حال المتكلم في مقام استعمال الألفاظ سواء في المعنى التصديقي الأوّل أو في المعنى التصديقي الثاني (المراد الجدي للمتكلم)، فظهور حال المتكلم في المحاورات العرفية هو الذي يشير ما إذا كان المتكلم في مقام إفادة معنىً أم لا. وبعـد إفادة المعنى التصديقي يدلُّ ظهورُ حـال المتكلم أيضًا ما إذا كان المعنى التصديقي المطروح هو نفسـه مرادُ المتكلمِ الجدّيُّ أم لا. لهذا إنْ لم يَشـهَد ظهورُ حاله بهذه الدلالة لما كان في كلامه دلالة على المعنى التصديقي الأوّل أو الثاني إطلاقًا، فالكلماتُ نفسـها لا تفيد مثل هذا المعنى[١].

بعد فراغهم من هذا المبحث يتطرق علماء الأصول للمباحث المترتّبة عليه، ومنها مباحث: حقيقة الوضع، وأقسام الوضع، ووضع الأخبار والإنشاء، والقواعد التي تسود مقام الاستعمال (مقـام إيجاد المعنى التصديقي الأوّل) و... الخ. وهي ليسـت موضوع كلامنا في هذا الكتاب، فهي جميعًا متأخّرة على مباحث علم المعنى والسـيمانطيقا وتتعلـق أكثر ما تتعلق بمقام الوضع والدلالات.

---

١. راجع: م ن.

المبحث الرابع: قصدية المعنى

أشركَ بعـضُ علماء اللغة قصْدَ القائـل في حقيقة المعنى. من باب المثال يقول ابن منظور في «لسان العرب»: «مَعْنَى كلِّ كَلَامٍ وَمَعْنَاتُهُ وَمَعْنِيَّتُهُ: مَقْصَدُهُ»[١]. ويقول الجرجاني في «التعريفات»: «المعنى: مَا يُقْصَدُ بِشَيءٍ»[٢]. ومن بين المناطقة يرى الشيخ الرئيس ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي المعنـى قصديًا[٣]. وهكذا يُطرَح بين علماء الأصول السـؤالُ القائل: هل تتدخّل إرادةُ القائل في حقيقة المعنى أم ليس لها علاقة بقصد القائل في المعاني التصورية على الأقل؟

في ضوء النقاط التي سبقت الإشارة لها يتعيّن في معرض الإجابة عن هذا السؤال التفكيكُ بين المعنى التصوري والمعنى التصديقي، ومتابعة البحث في كل واحد منهما بشـكل مسـتقل. طبعًا جواب السؤال واضح في خصوص المعنى التصديقي الثاني، إذ في هذا النوع من المعاني لا ريـب في تدخّل قصد القائل، لأن ماهية هذا المعنى وهويته الأصلية هي قصد المتكلم وإرادته، أمّا في خصوص الدلالة التصورية فلا بدَّ من البحث والتمحيص أكثر، إذ يبدو في مستهل الأمر وللوهلـة الأولى أن الدلالة التصورية لا صلة لها بقصد المتكلم، حيث يتبادر للذهن أن الدلالة التصوريـة تابعة للوضع، والمتكلمُ لا يضع هذا المعنى لهذا اللفظ، بل يحصل وضعُ المعنى للفظ من قبل الواضع.

حَمَلَ علماءُ الأصول نظير الآخوند الخراساني كلامَ الشيخ الرئيس ابن سينا والخواجة نصير الديـن الطوسي وكلام اللغويين الذين مـرَّ ذكرهم، على الدلالة التصديقيـة الثانية، وقالوا إن قصدهـم من أن المعنى قصديٌّ هـو أن المعاني التصديقية قصديّةٌ[٤]. لكـن باحثين آخرين منهم صاحـبُ كتـاب «الفصول الغرويـة»[٥] حملوا كلامَ ابن سـينا والخواجة الطـوسي على الدلالة

---

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ١٠٦.

٢. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٠١.

٣. ابن سـينا، المنطـق، ج ١، ص ٧١/ الخواجة نصير الدين الطوسي، إعادة كتابة أسـاس الإقتبـاس، إعداد مصطفى بروجردي، ص ٢٢.

٤. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ١٧.

٥. الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص ١٧-١٨.

التصورية أيضًا، ويرون أنهما يعتقدان أن الإرادة موجودة في كل دلالة ســواء كانت تصوريةً أو تصديقيــةً[١]. يذهب صاحب «الفصول الغروية» وآخــرون منهم الإمامُ الخميني إلى أن قصدية الدلالــة التصديقية من الوضوح بحيث يُســتبعَد أن لا يكون ابن ســينا والخواجة الطوسي قد أراداها وقصداها، وإلّا فسيكون كلامُهما توضيحَ واضحاتٍ وهذا ما لا يَصِحُّ بشأنهما. من هنا ينبغي أن ننظر كيف يتسنى أن نشرك الإرادةَ في المعاني التصورية أيضًا.

في هذا الخصــوص يجب القول إن ما يفهم من كلام ابن ســينا والخواجة الطوسي هو أنهما يرومــان التعبير عن فكــرةِ أنَّ دلالة اللفظ على المعنى حتى في المعنــى التصوري تتحقق عندما تكون هناك إرادةٌ، إمّا إنْ لم تكن ثمة إرادةٌ فلن يدل اللفظُ على المعنى، سواء كانت هذه الدلالة تصوريــة أو تصديقيــة؛ أمّا: أين هو محل تأثــير هذه الإرادة وفي أية حالات؟ فهذا ما لم يشــيرا لــه[٢]. من جانب آخر نعلم أنه حتى قصْدُ الواضع غير داخل في الموضوع له، بل هو في أحســن الأحوال غرضُهُ من الوضع. وهكذا يجب القول في معرض إيضاح آرائهما إنهما لم يقصدا إطلاقًا مرحلــة الوضع إنما قصدا مقام الاســتعمال، ولذلك اعتــبرا الإرادة ذات دخل في الدلالة لا في الوضــع، إذ إن القصد ممكن أساسًــا في مقام الاســتعمال لا في مقام الوضــع[٣]. إذا أخذنا هذه النقطة بالحســبان تبيّنَ لنا أنْ لا إشكال يرد على كلامهما، فالدلالة التصورية تشمل دلالةَ اللفظ على المعنى الموضوع له (المعنى الحقيقي) وتشــملُ أيضًا دلالةَ اللفظ على المعنى غير الموضوع له (المعنى المجازي)، فبوســع المتكلم، في مقام الاستعمال، استعمالَ الكلمة للمعنى الذي وُضِعت له (المعنى الحقيقي) وبمقدوره أيضًا اســتعمالها وإرادتها بمعنايها المجازي التي لا حصر لها ولا حدود. لذلك فالجوابُ عن السؤال: «بأيّ معنىً استُعمِلَ هذا اللفظ في استعمال القائل؟» أي: «ما هو المدلول التصوري للكلمة؟» تابعٌ لقصد القائل، فقد كان باســتطاعته اســتعمال الكلمة بالمعنى الذي وُضِعت له (الحقيقي) وكان باســتطاعته أيضًا استعمالها بالمعنى المجازي. وكذلك

---

١. الفاضل اللنكراني، أصول فقه الشيعة، ج ١، ص ٤٦٦.

٢. م ن، ص ٤٦٧.

٣. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ١٦.

السؤال: «بأيّ معنىً من المعاني المجازية استعمَلَ القائلُ الكلمةَ؟» تابع هو الآخر لقصد القائل وإرادتـه. وهكذا نجد علماءَ أصولٍ نظير صاحب كتاب «هداية المسترشـدين» اعتبروا القصدَ واردًا حتى في حيّز الدلالة التصورية، وقالوا:

المراد بالمعنى هو المفهوم الذي يُقصَدُ من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع، سواء كان ذلك اللفظ موضوعًا بإزائه على جهة الخصوص أو العموم أو لم يكن موضوعًا له[1].

وعليـه، حين قال بعض الباحثين في تبرير كلام ابن سـينا والخواجـة الطوسي بخصوص الدلالـة التصوريـة إنَّ قصدهما من الدلالـة التصورية أن المعنى لا يفهم مـن اللفظ إلّا عندما يلفظه اللافظ عن إرادة، فإذا صدرت الكلمة مثلًا عن جهاز «مُسَـجِّلِ صوتٍ» فلن يُفهَمَ منها مثل هذا المعنى[2]، فقولهم هذا غير صائب. كما أن هذا الرأي مرفوض بحكم الضمير الإنسـاني والوجدان البشري، فنحن عندما نسـمعُ كلمةً من مُسـجِّلِ صوتٍ نجدُ في أنفسنا انتقالًا ذهنيًا إلى المعنى التصوري باعتبارنا من أهل تلك اللغة واللسـان، حتى لو كان همُّنا همَّ أصول الفقه فقط، وليس همًّا منطقيًا.

المبحث الخامس: حقيقة المعنى عند علماء الأصول

كان التصـور الكلّي للمعنـى عند علماء الأصـول في الوهلة الأولى أنَّ المعنـى هو مدلول الكلام، سـواء أكانت مدلولات الكلام تصوريـة أو تصديقية. حقيقة المعنى أو مدلول الكلام في المدلـولات التصديقيـة واضح، ففي مثل هذه المدلولات مدلولُ الـكلام أو معناه هو المراد الجـدّي للقائل، ولكن في المدلولات التصورية يسـتلزم الوصولُ إلى حقيقـة المعنى مزيدًا من التدقيـق، لأن معرفة المعنـى في المدلولات التصورية يُدرَسُ أحيانًا من حيث مقام الاسـتعمال ويُدرَسُ أحيانًا من الناحية الأنطولوجية. التفطُّنُ إلى هذا التمييز مهمٌّ في معرفة الفرق بين علماء الأصول والهرمنيوطيقيين الفلسفيين في مباحث علم المعنى وخصوصًا في تحاشي النزعة النسبية.

---

١. الإصفهاني النجفي، هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٢٨.

٢. الفاضل اللنكراني، أصول فقه الشيعة، ص ٤٦٨.

١. المدلولات التصورية في مقام الاستعمال

في مقام الاستعمال – وليس الوضع – تتجاوز المدلولات التصورية حدودَ الموضوع له (المعنى الحقيقي) لتشمل المعنى المجازي أيضًا[١]. لأن اللفظ في مقام الاستعمال فضلًا عن أنه يُستعمَل بمعناه الحقيقي الذي وُضِعَ له في عملية الوَضْع، يستعمَلُ أيضًا بمعناه المجازي بكثرة. لذلك يشمل مدلولُ الكلام أو معناهُ المعنى المجازيَّ أيضًا فضلًا عن معناه الحقيقي. لذلك لم يكن الذين حصروا معنى الكلمة بمعناها الحقيقي[٢] على صواب. وفي المقابل سيكون صائبًا ما ذَهَبَ إليه صاحبُ «الفصول الغروية» والمحقق المازندراني في حاشيته على «معالم الدين» حين اعتبرا معنى الكلمة أوسعَ من معناها الحقيقي والتفتا إلى المعنى المجازي أيضًا. يقولان في هذا الصدد:

فالمراد... بالمعنى كلُّ ما صَحَّ أنْ يُقصَدَ باللَّفْظِ فَدَخَلَ المعنى الحقيقيّ والمجازيّ حتى المقيَّد الذي استُعمِلَ فيه لفظٌ مُطلقٌ مِنْ حَيث الخصوصيّة إذا اعتُبِرَ مِن حَيث شِيُوعِهِ...[٣]

[المعنى كلُّ ما قُصِدَ عن طريق اللفظ، لذلك فهو يَشمَلُ المعنى الحقيقيَّ والمعنى المجازيَّ وحتى المعنى المقيَّد الذي استُعمِلَ فيه اللفظُ على نحوٍ مطلقٍ].

المرادُ بالمعنى مَا يُقصَدُ باللَّفْظِ سَوَاء كانَ حَقيقيًّا أو مَجَازيًّا[٤].

طبعًا خاضَ علماءُ الأصول في مباحث شتى حول تشخيص المعنى الحقيقي من سواه، وسبلِ الوصول إليه، وأصنافِ المعاني المجازية وأقسامها، وكيفية دلالة الكلام على المعنى المجازي، وليست هذه المباحث موضعَ نقاشنا حاليًا. مثلًا يعتقد البعضُ بناءً على الفرق الذي يجب أن يقام بين المعنى والمصداق أن خصائص المصاديق لا تدخل في المعنى الذي وُضِعت له، وهذا ما يجعل استعمالَ لفظٍ ما، في الاستعمالات المختلفة، لا يتبدّل إلى استعمالٍ مجازيٍّ ويبقى استعمالًا حقيقيًا. إنهم يعتقدون أن اللبابَ المركزي المشذَّب من خصائص المصاديق هو روحُ المعنى.

---

١. أشكناني، دروس في أصول الفقه (توضيح الحلقة الثالثة)، ص ١٨٨.

٢. الحسيني، الدليل الفقهي.. تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول، ص ١٦٣.

٣. الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص ٢١٧.

٤. المازندراني، حاشية معالم الدين، ص ٣٦.

٢. المدلولات التصورية من زاوية أنطولوجية

الحقيقـة الأنطولوجية للمعنى مهمة جـدًا في المباحث الأصولية، وهـي الميزة المهمة التي تميِّز بين علم الأصول والهرمنيوطيقا الفلسـفية. ولكن من أجل إيضاح هذه الفكرة ينبغي أولًا الإشارة إلى مقدمتين نخوض عبرهما في الفرق بين المعنى والمفهوم والمصداق من جهة، وعلاقة المعنى بنفس الأمر من جهة ثانية. وفيما يأتي نسـتعرض الحقيقة المعنائية (السـيمانطيقية) في علم الأصول بعد الإدلاء بالمقدمتين المشار إليهما.

أ. فرق المعنى عن المفهوم والمصداق

بدايةً، يُلاحظ أنّ بعضَ الأصوليين لا يميّزون بين المعنى والمفهوم. وقد لاحظنا أن صاحب «هداية المسترشدين» اعتبرَ في تعريفه للمعنى أنه من سنخ المفهوم، وقال إن المعنى مفهومٌ يُقْصَدُ عن طريق اللفظ. وبالمقدور رصد مثل هذا الرأي عند المرحوم النائيني[١] أيضًا والكثيرِ غيره من علماء الأصول.

على أن الدراسـة الأدق ترشـدنا إلى أنّ ثمة بين علماء الأصول، بل حتى بين علماء المنطق، رأيين اثنين للمفهوم أحدهما يسـاوي المعنى والثاني لا يساوي المعنى. الرأي القائل بأن المفهوم يسـاوي المعنى يأخذ المفهومَ بمعناه الخاص، أمّا الرأي الثاني فيأخذه بمعناه العام. الأصوليون الذين ساووا بين المعنى والمفهوم كانوا يقصدون المفهومَ بالمعنى الخاص لا بالمعنى العام. المفهوم بالمعنى العام هو «ما يفهمه الذهنُ» بشـكل كليّ عام، والذي يحصل في الذهن أو العقل بمجرد سماع كلمة[٢]، سواء كان للفظ المسموع معنىً أو لم يكن له معنىً. كمثال على ذلك عندما نسمع كلمةَ «ديز»[٣] أو نقرؤها، تتحول هذه الأصوات أو المشاهدات في أذهاننا إلى تصور ذهني لتكون بذلك ممكنـةَ الإدراك من قبل أذهاننا. المفهوم بالمعنى العام هـو هذا التصور الذهني والبدائي للفظ. وإذا لم تكن هذه المرحلة فلن تتوفر أساسًـا الأرضيةُ اللازمة للحُكْمِ على هذه الألفاظ ما

---

١. النائيني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٥.

٢. الجوادي آملي، الرحيق المختوم، ج ٦، ص ٢٧/ اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص ٣٠.

٣. معكوس زيد.

إذا كان لها معنىً أم لا؟ يقول الشهيد محمد باقر الصدر في هذا الخصوص:

ولا يمكنك الانتقالُ مباشرةً من سماع اللفظ إلى تصور المعنى، بل هناك خطوة وسطى، تَسمَعُ اللفظَ فتتصور اللفظَ في الذهن ثم تتصور المعنى في الذهن[١].

عندما ينوجد هذا المفهوم في الذهن وبسبب الخصلة الخاصة الموجودة في المفهوم ينتقل السامعُ إلى مرتبة المعاني، فكل مفهوم هو بذاته حاكٍ يحكي عن شيءٍ. فإذا أشار هذا اللفظ إلى معنىً في عالم المعاني كان ذلك المعنى هو معنى اللفظ، وإلّا كان اللفظ فاقدًا للمعنى. لذلك ينبغي القول إن لكل كلمة ذات معنى مفهومها، وليس لكل كلمة ذات مفهوم معناها بالضرورة. وبذا، فالمفهوم يحكي المعنى والمعنى هو محكيُّ المفهوم وليس ذاتَهُ. لذلك نجدُ بعضَ المناطقة يُدقِّقون دقةً مثيرةً للثناء فيميّزون بين المفهوم والمعنى، ويقررون في دلالة اللفظ أربعةَ عناصر هي اللفظ، والمفهوم، والمعنى، والمصداق. يكتب المرحوم الملا عبد الله اليزدي في حاشيته على «تهذيب المنطق» للتفتازاني:

إعلم أنَّ ما استفيد من اللفظ باعتبار أنه فُهِمَ منه يُسمّى مفهومًا، وباعتبار أنه قُصِدَ منه يُسمّى معنىً، وباعتبار أنّ اللفظَ دالٌّ عليه يُسمّى مدلولًا[٢].

ويقول بعض شراح الحاشية ينبغي التمييز في الصورة الذهنية التي يُوجِدها اللفظُ في الذهن بين تلك الصورة نفسها وبين محكيّها، ذلك أن هذه الصورة الذهنية التي تصل من اللفظ إلى الذهن لها شأنان: أحدهما باعتبار وجودها بنفسها في الذهن، وهي من هذه الناحية مفهوم، والشأن الثاني من حيث مرآتيّتها وعكسها للشيء الذي تريد إظهاره، وهي من هذه الناحية معنى.

النقطة المهمة هي أن الكلية والجزئية أيضًا صفتان لهذا الجانب الثاني، وإلّا فالصورة الذهنية أو المفهوم من حيث تقرّره في الذهن موجود جزئي قائم بذهن الفرد، ولا معنى للجزئية والكلية فيه. لذلك فالمعنى هو هذا الجانب الثاني، وهو منسلخ من هذه الناحية، ويمكنه أن يتصف

---

١. أشكناني، دروس في أصول الفقه (توضيح الحلقة الثالثة)، ج ٢، ص ١٥٤.

٢. اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص ٣٠.

بالكلية والجزئية[١]. بل إن العلاقات الأخرى الموجودة بين هذه المفاهيم تتعلق هي الأخرى بهذا الجانب الثاني. ومثال ذلك التناقض بين معنيين، مثلًا عندما نستحضر في أذهاننا لفظي الوجود والعدم تكون الصور الذهنية لكليهما موجودةً في الذهن، لذلك لا يكون ثمة تنافٍ بينهما ليكون هنـاك تناقضٌ بينهمـا، بل التناقض بين معنى الوجود ومعنى العـدم هو ذلك الشيء الذي تمثِّلُ الصورُ الذهنيةُ مرآةً له، سـواء أكان لهما مصاديق أو لم تكن لهما مصاديق، فمعنى العدم ليس له مصداق إطلاقًا، لكنه مع ذلك يتنافى مع معنى الوجود.

يتجلّى من هـذا الإيضاح وجوبُ عدم الخلط بين المعنى والمصـداق. المصداق هو الجانب الخارجـي للمعنى، بينما ليـس للمعنى جانب خارجي، بل هو محكـيُّ المفاهيم الذهنية، لذلك كانت النظرية المصداقية للمعنى التي تَعتبِر المعنى هو نفسه المصداق الخارجي وأنّ المصداق هو المابإزاء الخارجـي للمعنى، نظريةً باطلةً. ولهذا حين يعتقد أتباعُ هذه النظرية أنَّ كل ما ليس له مصداق خارجي فهو بلا معنى، فهذا بسبب خلطهم بين المعنى والمصداق[٢].

طبعًـا ثمة تقرير أعقد لنظريةِ مصداقيةِ المعنى، بدل أن يَعتبِر مصداقَ كلِّ كلمة معناها ترى معنى كل كلمة في علاقتها بمصداقها الخارجي. لذا سيكون معنى الكلمة في هذه القراءة لنظرية مصداقيـة المعنى عبارةً عن علاقة تلك الكلمـة بمحكيّها ومصداقها. وفي هذه الحالة أيضًا يَرِدُ الإشـكال القائل إنّ الكلمات التي لا مصداق لها يفترض أن تكون بلا معنى والحال أنها ليست كذلك[٣]، من قبيل العدم وشريك الباري.

---

١. م ن، ص ٢١٦.

٢. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ٧١.

٣. م ن، ص ٧٢.

ب. العلاقة بين المعنى ونفس الأمر

يعتقد علماء الأصول أنه بلحاظ العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى ينتقلُ الذهنُ بتصور اللفظ إلى المعنى، لذا كان موطن هذا الانتقال في الذهن[1]. والمعاني متفاوتة فبعضها من صناعة وصياغة الذهن نفسه وبعضها كأنّ له ضربًا من الاستقلال عن الذهن فهو «ما بين الأذهاني». السؤال هو: أين الموطن الأصلي لهذه الفئة الثانية من المعاني؟ هل موطنها الأصلي (هي نفسُها وليس انتقالها من المفهوم إليها) في الذهن أيضًا أم إن موطنها متعالٍ على الذهن، مع أنها ما لم تتقرر في الذهن والعقل فلن يكون من الممكن إدراكها؟

ذهب بعض الأصوليين إلى أنّ هذه الفئة من المعاني معانٍ فوق ذهنية (لاذهنية) وليست قائمة بأذهاننا. يقول المحقق النائيني رحمه الله مثلًا في هذا الخصوص:

المراد من المعنى والمفهوم هو المدرَك العقلاني، الذي يدركه العقلُ من الحقائق، سواء كان لتلك الحقائق خارجٌ يُشار إليه، أو لم يكن، وذلك المدرَك العقلاني يكون مجرّدًا عن كلّ شيء وبسيطًا غاية البساطة، بحيث لا يكون فيه شائبة التّركيب[2].

واضح من هذا الكلام أن المحقق النائيني يعتقد بحقائق متعالية على الذهن (وراء ذهنية/ فوق ذهنية/ لاذهنية)، ويرى المعنى تلقّي الإنسان لتلك الحقائق. ويتحدث الشهيد محمد باقر الصدر عن معانٍ لا تقوم بذهن الإنسان بل كانت ثابتةً قبلَ وجود أيِّ مفكّر. يقول إن هذه المعاني لها تقرّرها قبل أي مفكر، مع أن عقل الإنسان هو الذي يستطيع إدراكها[3]. ولأجل اتضاح المدّعى يسوقُ هذا المحقق الكبير مثاله من استحالة اجتماع النقيضين حيث كانت هذه الاستحالة قائمةً وهي الآن قائمةٌ حتى لو لم يكن هناك أي إنسان ولا أيّ ذهن بشري. صحيح أن هذه الحقائق والمعاني منبثقة كما قال المحقق النائيني من حقائق أخرى، لكنها على كل حال ليست قائمة بذهن الإنسان، وليس الأمر بحيث لو لم يدركها ذهنُ الإنسان لكانت أمورًا وهمية. ذهن الإنسان، في هذا المسار، هو الوسيلة الوحيدة لإدراكها والوعاء الوحيد لإثباتها وليس وعاءَ ثبوتها وتقررها

---

١. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٨٢.

٢. النائيني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٥.

٣. الصدر، بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧.

الذاتي. ولهذا يعدها المحقق النائيني من سنخ المدرَكات العقلانية لا من سنخ الصور الذهنية، لأن الصور الذهنية تشمل الصور الخيالية أيضًا والتي هي قائمة بأذهاننا تمامًا، أمّا الصور العقلية فهي لاذهنية وترتبط بموطن العقل، فعقل الإنسان وذهنه هو الوسيلة الوحيدة لإدراكها.

ماهيات الأشياء مثال آخر لهذه المعاني اللاذهنية. ماهيات الأشياء من سنخ المعنى لكنها لا تقوم إطلاقًا بالمفكِّر. يذهب المحقق الغروي الإصفهاني إلى أن الماهيات لا تنطوي بلحاظ ذاتها على أيّ شيء سوى ذاتها وذاتياتها، لذلك كانت موجوديّتها في الذهن أو الخارج أيضًا غير داخلة في ذاتياتها[١]، وعليه، مع أن الذهن هو الذي يجب أن يدركها لكن الذهن ليس وعاءَ تقرُّرها، بل لها موطن فوق الذهني. ويسمّي بعضُ علماء الأصول هذا الوعاء الإرتكاز بين الأذهاني، لكن موطنها في الفلسفة يسمّى موطنُ نفس أمر المعاني[٢]. يشمل نفسُ أمر المعاني كل معنىً واقعيٍّ، بما في ذلك معنى العدم[٣]، حتى لو لم يكن له أي مصداق في الخارج. هذا الموطن وهو الارتكاز بين الأذهاني أو نفس أمر المعاني، هو نفسه الموطن الذي تكتسب فيه جميعُ الحقائق المنطوية فيه شأنَ القصدية والتعبير عنها بألفاظ، مع أنها لم تُقْصَد لحد الآن ولم يوضع لفظ لها. وإطلاق صفة المعنى عليها هو لوجود هذه الشأنية فيها، أي شأنية أنْ تكون مقصودةً رغم أنها لم تُقْصَد لحد الآن ولم يوضع لفظٌ لها.

---

١. الغروي الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص ٥٠.

٢. نفس الأمر موطن الواقعيات (محمد عليّ أردستاني، نفس الأمر در فلسفه اسلامى، ص ٣٠٦). ولأن واقعية كل شيء بحسب ذات ذلك الشيء، اشتهرَ بين الحكماء أنّ «نفس الأمر كل شيء بحسبه». لذلك فوجود الموجودات الخارجية هو جزء من نفس الأمر، والوجود الذهني لجميع الموجودات الذهنية بلحاظ التقرّر الذهني هو حقيقة نفس الأمرية، وبالتالي فجميع المعاني الماوراء الذهنية التي لا تقوم بأيّ فرد وهي على حد تعبير الأصوليين بين الأذهانية هي أيضًا جزء من نفس الأمر. والملاك المهم في جميعها هو واقعيتها وعدم وهميّتها وهو ما يوجد في هذه الأقسام كافة. لذلك أطلقنا في متن الكتاب تعبير نفس أمر المعاني على موطن المعاني ولم نطلق عليه تعبيرَ نفس الأمر بالمطلق، ذلك أن نفس أمر المعاني جزءٌ من نفس الأمر المطلق وليس كله. النقطة المهمة هي أن المباحث المتعلقة بكيفية تشكّل وإيجاد نفس أمر المعاني والتقسيمات المختلفة للمعاني المدرجة فيها هي مباحث مستقلة ومفصّلة لا تدخل ضمن أهداف هذا الكتاب، ولكن يجب لمتابعتها مراجعةُ مباحث الحكماء في خصوص المعقولات الأولية والثانوية وكذلك علاقتها بالذهن من جهة وبالمصاديق الخارجية من جهة أخرى.

٣. العدم يعني عدم وجود الشيء، ولا يعني أن الشيءَ وهميٌّ أو غير واقعي.

والتوفـر على مصــداق أو عدم التوفر على مصــداق لا يضرّ بقوام كونها من ســنخ المعنى والتموضــع في هــذا الموطن. لذلك نلاحظ مــع أن بعض المعاني نظير معنى العدم ليســت من الموهومات، بل هي واقعية تمامًا، لكنها بلا مصداق.

النقطــة المهمة هي أن هذه الفئة من المعاني لهــا صلتها الوطيدة بالحقائق الخارجية، لأنها إمّا تُنتزع وتجرّد منها بواســطة العقل مباشرةً ولهذا تســمّى بالمعقــولات الأولية أو هي ثمرة عمل العقل على المعقولات الأولية فتســمّى بالمعقولات الثانوية، حتى لو كانت ثمرة عمل العقل في الوهلة الثانية أو الثالثة أو أكثر من ذلك. كل الماهيات من سنخ المعقولات الأولية لكن مفاهيم مثل الوجود والعدم وما إلى ذلك من سنخ المعقولات الثانوية.

ج. النتيجة: استقلال المعنى عن الذهن واللغة أنطولوجيًا

تَبيّنَ مما مرَّ بنا أعلاه أن المعاني التصورية المقصودة في علم الأصول، التي هي أيضًا مبعث إيجاد المعــاني التصديقية ممكنة التصنيف إلى طيفين أو فئتين: بعضها قائمة بالذهن وبعضها غير قائمة بالذهن. كلا الطيفين ليســا من سنخ المفهوم بالمعنى العام بل هي محكيّات هذه المفاهيم. كما أن كلا الطيفين ليسا مساويين للمصاديق الخارجية بل مختلفان عنها تمامًا من الناحية الأنطولوجية. ولكن من بــين هذين الطيفين تتمتع معاني الطيف الثاني القائمة بذهن الإنســان بخصلة نفس الأمريــة وبين الأذهانية ولها صلتها الحقيقية بالعالم الخارجي، فهذه المعاني في الوهلة الأولى هي حصيلــة تجريد (انتزاع) نوعي – وليس بالضرورة تجريدًا شــخصيًا لكل فرد – من الموجودات العينية الخارجية، وتسمّى في هذه المرحلة معقولاتٍ أولية، وهي في الوهلة الثانية حصيلة عمل العقل البشري على التجريدات الأولية. لذلك حيث إن الأعيان الخارجية متساوية في كل مكان وبالنســبة للجميع، وأداء ذهن الإنسان وعقله من حيث تمتّعه ببنية وجودية مشخّصة (الفطرة الواحدة المتساوية) واحد لدى الجميع، كانت هذه المعاني أيضًا واحدةً متساوية بالنسبة للجميع، حتى لو اختلفت الألفاظ التي تطلق عليها في اللغات والألسن المختلفة. من هنا تحمل الشعوب كلها معنىً واحدًا للشجرة مع أنها تضع لهذا المعنى الواحد ألفاظًا مختلفة.

المبحث السادس: المعاني الطوليّة (تعددية المعنى رغم تعيّنه)

يعتقد الأصوليون أن استعمال لفظ واحد لأكثر من معنى، سواء كان المعنى حقيقيًا أو مجازيًا، أمرٌ غير جائز عقلًا[١]، لأن حقيقة الاستعمال ليست من باب أنّ اللفظَ علامةٌ ومؤشرٌ للمعنى، بل يعملُ اللفظُ بمثابة مرآة وعنوان للمعنى بحيث أنه لا يُرى إطلاقًا عند استعمال اللفظ، ويتركز كلُّ انتباه القائل والمستمع واهتمامهما في مقام التحاور على المعنى، ولا يتفطنان إلى اللفظ إلّا عند وقوع نوع من الخلل والإرباك في حكاية اللفظ للمعنى، كأنْ يُستعمَل اللفظُ بصورة خاطئة أو يكون غير مأنوس لدى المستمع وما إلى ذلك. يطلِقُ علماءُ الأصول على هذه الحالة اسم فناء اللفظ في المعنى ويقولون إن ثمرة هذا الفناء أنْ نشاهد أنَّ حسن أو قبح بعض المعاني قد تسرَّبَ عرفيًا إلى ألفاظها، والحال أن الألفاظ بريئة من أي حسن أو قبح. لذا، حينما تكون حقيقة الاستعمال ضربًا من فناء اللفظ في المعنى لن يعود استعمالُ اللفظ لعدة معان ممكنَ التصور عقلًا، هذا في حين لو كان اللفظ مجرد علامة للمعنى لأمكن استعماله لعدة معان، لأن العلامة يمكن أن تكون علامةً لعدة أشياء في وقت واحد[٢].

لكننا نرى الأصوليين في الوقت ذاته يعتقدونَ أنّ ألفاظ القرآن الكريم وكثيرًا من الأحاديث لها معانيها الباطنية علاوة على معانيها الظاهرية[٣]، بل وقالوا بوجود طبقات متعددة من تلك المعاني. وثمة الكثير من الروايات في المصادر الروائية تُصرِّح بهذه الفكرة وتشير لهذا المعنى[٤].

---

١. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٣٦.

٢. راجع: الفاضل اللنكراني، إيضاح الكفاية، ج ١، ص ٢٢٧-٢٢٩.

٣. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٢/ محمد الحسيني الشيرازي، الوصائل إلى الرسائل، ج ٣، ص ٢٢٨/ الشيخ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص ١٦٦.

٤. قال جابر سألتُ أبا جعفر عليه السلام — فأجابني ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت جُعِلتُ فداك كنتَ أجبتَ في المسألة بجواب غير هذا قبل يوم! فقال: يا جابر إن للقرآن بطنًا وللبطن بطن، وظهرًا وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية تكون أولها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلام متصل ينصرف على وجوه (عليّ بن إبراهيم القمّي، تفسير القمّي، مقدمة ج ١، ص ١٩)/ حمران بن أعين قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك (محمد بن عليّ ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، معاني الأخبار، النص، ص ٢٥٩)/ عن

على كل حال، يبدو أن ثمة تهافت بين هاتين الركيزتين، لذلك يُطرح السؤال: إذا كان استعمال اللفظ لأكثر من معنىً غيرَ جائزٍ عقلًا فكيف يمكن تصور معنىً باطنيًا للفظ؟!

الجواب الذي قُدِّمَ لهذا السؤال هو أن المعنى الباطني يقع على طول المعنى الظاهري وليس على عرضه، أي إنه على امتداده وليس إلى جانبه، إذ لو كان على عرضه لوقعنا في إشكال استعمال اللفظ لأكثر من معنى، لكنه إنْ كان طوليًا فلن يرد مثل هذا الإشكال[1]. والواقع هو أن المعاني الباطنية من شؤون المعنى الظاهري لذلك لا تفضي إطلاقًا وفي أية مرتبة إلى نفي المعنى الظاهري. والواقع أن جميع هذه المعاني، بسبب وقوعها على طول المعنى الظاهري، هي من قبيل المعاني المطابقية التي تدل عليها ألفاظ الآيات والروايات المذكورة بالدلالة المطابقية. والفرق بين هذه الطبقات من المعنى لا يتعدّى أنَّ كلَّ معنى خاصٌّ بأفق ومرتبة من الفهم والإدراك، وهي مراتب مختلفة من شخص إلى آخر[2].

المعنى الطولي بالبيان الذي قدمناه ممكنُ الاستيعاب في ضوء مقدمتين.

المقدمة الأولى: عندما نركّز على استعمال لفظ من الألفاظ في استعمالات مختلفة ونشخِّص أنها كلها استعمالات حقيقية وليست مجازية، نلاحظ أن المعنى الأصلي للفظ معنىً مبرّأٌ من المميزات الخاصة لكل واحد من المصاديق. على سبيل المثال عندما نجد أنَّ العرفَ يَستعمِلُ كلمةَ «المصباح» استعمالاتٍ متعددةً لمصاديق مختلفة من قبيل المصباح النفطي، والمصباح الغازي، والمصباح الزيتي، والمصباح الكهربائي، ومصباح النيون، والبروجكتر، و... الخ، فإننا نعلم من دون أن نعتبر هذه الاستعمالات مجازيةً أنَّ المميزات الخاصة لكل واحد من المصاديق المذكورة لا تدخل في المعنى الذي وضعت كلمة المصباح له، هذا في حين أن خصوصيات الاحتراق الزيتي تدخل كلها في معنى كلمة «المصباح الزيتي» ولا يمكن التفكيك بينهما. يسمّونَ هذا المعنى

الإمام عليّ عليه السلام: ما من آية إلّا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد بها (الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، ص ٣٢).

١. الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٩٨.

٢. م ن.

المشذَّب من خصوصيات المصاديق روحَ المعنى أو المعنى الجامع الانتزاعي (التجريدي)[١].

المقدمة الثانية: عندما يكون المعنى الذي يوضع له اللفظ أمرًا جامعًا يشملُ مصاديقَ مختلفةً فستكون المعاني المختلفة هي نفسها المصاديق المختلفة التي يصدق عليها المعنى المذكور، لا أنها معان متعددة وُضِعَ ذلك اللفظُ لها جميعًا[٢].

نتيجة هاتين المقدمتين هي أن المعاني الطولية مصاديق مختلفة لجوهر المعنى أو لروح المعنى، وتُدرَك في مراتب مختلفة، وهذه الصفة الطولية لهذه المعاني هي بالقياس إلى المعنى الظاهري. لذلك، وبتأمل أدق في هذه المعاني، ينبغي أن نطلق عليها تسمية المعاني التأويلية لا المعاني التفسيرية، ذلك أنه:

المراد بتأويل الآية ليس مفهومًا من المفاهيم تدل عليه الآية سواء كان مخالفًا لظاهرها أو موافقًا، بل هو من قبيل الأمور الخارجية، ولا كلَّ أمر خارجي حتى يكون المصداق الخارجي للخبر تأويلًا له، بل أمر خارجي مخصوص نسبته إلى الكلام نسبةُ المَمَثَّلِ إلى المثَل (بفتحتين) والباطن إلى الظاهر[٣].

١. الجوادي آملي، تسنيم، ج ١، ص ١٢٩.

٢. م ن.

٣. الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٧١.

المقال الثاني
نقد علم المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية

أوضحنا في القسم الأول منحى الهرمنيوطيقا الفلسفية في خصوص المعنى. وهو باختصار:

١. المعنى من زاوية أنطولوجية إحدى الخصال الوجودية (الإغزيستانسيال) للإنسان (المفسِّر)، وليست له هوية مستقلة عن الإنسان.

٢. وخصال الإنسان (المفسر) الوجودية لا تُعرَف إلّا عن طريق الظاهريات والظواهر، لذا فالمعنى حيثية للظواهر التي تظهر للمفسر. بعبارة أخرى المعنى أمرٌ يَفْهَمُ المفسِّرُ متعلَّقَ المعرفة بها بمثابته. وهذا الأمر أيضًا حيثية لذلك الظهور الذي ظهر للمفسر.

٣. المعنى متزمّن وتاريخاني، والسبب أنَّ الإنسان (المفسر) نفسه متزمن وتاريخاني؛ لذا فالمعنى محصورٌ بإطار البنى الوجودية المسبقة للإنسان (المفسر). والنتيجة هي أن المفسر عندما يتعامل مع نص يَفْصِلُهُ عنه فاصلٌ تاريخي طويل لن يسعه طيَّ ذلك الفاصل التاريخي والتموضع في نقطة الصفر من الحدث التاريخي، وبالتالي لن يكون المعنى هو نفسه مراد المؤلف إطلاقًا.

٤. يتناسب المعنى تمامًا مع الموقع الهرمنيوطيقي الراهن للمفسر.

٥. المعنى ثمرة ظهور الحقيقة المنطوية في النص للمفسر. من هنا، لو كان للمعنى صلته بالمؤلف فذلك من باب تعلّق المعنى بمنظار المؤلف للحقيقة وليس بمراد المؤلف.

٦. المعنى عند هايدغر حيثية للظهور الحاصل للمفسر، لذا فهو حدث جديد. والمعنى عند غادامير نتيجة لحوار يدور بين النص والمفسر، لذلك فالمعنى عنده أيضًا مخلوق جديد ليست له سوابق.

٧. ما يقدمه النصُّ في حواره مع المفسر من أجل بناء المعنى هو منظار المؤلف بشأن الحقيقة، وهو منظار مبثوث في النص. من ناحية أخرى، المعنى ترجمةٌ لذلك المنظار في الموقع الهرمنيوطيقي الراهن للمفسر، لذلك كان المعنى نتيجة أمتزاج أفق المفسر بأفق النص.

٨. حيث إن تعامل الإنســان (المفسر) مع أيّ شيءٍ هو تعاملٌ أداتيٌّ ذرائعيٌّ اســتعماليٌّ، لذا فالمعنى أيضًا تابع لتوقعات الإنســان وأغراضه، ذلك أن معنى كل شيء هو دخول ذلك الشيء في عالم الإنسان (المفسر)، وهو دخول ناجم عن تعاطي الإنسان نفسه (المفسر) مع الموجودات الأخرى بما في ذلك النص، والمفسر يتعاطى معها بأسـئلته واحتياجاته طبعًا. وهكذا سـيكون المعنى دومًا استعماليًا ويتحدد بما يتناسب مع ظروف الإنسان (المفسر) الحالية وأهدافه.

تَرِدُ على هذا التصور للمعنى نقود نشير فيما يلي إلى بعضها:

١. المعنى وعدم التعين

في ضوء الخصوصيات المذكورة للمعنى يفتقر معنى أي نص لأيّ تعيّن، فهو سيّال متحرِّك تمامًا، فالنص في الثقافات المتنوعة له العديد من المفسرين، بل له تفاسير متعددة حتى لدى المفسر الواحد في ظروف زمانية ومكانية متباينة يعيشــها المفسر. والنتيجة هي إمكانية أن يكون للنص الواحد معان لانهائية. وهذه نتيجة ترد عليها ملاحظات وإشكالات نستعرضها فيما يلي:

أ. هشاشة الركيزة الأنثروبولوجية لسيّالية المعنى

تعاني الركائز الأنثروبولوجية لسـيّالية المعنى وعدم تعيّنه من مؤاخذات وهشاشــة، إذ كما لاحظنا في الفصل السابق، للإنسان فضلًا عن بعده المادي روحُهُ المجردة عن المادة والتي تسمّى في الأدبيات الدينية الفطرة. هذا البعد من الإنسان، والذي يشكل حقيقة الإنسان، يمكنه بفضل تجرّده عن المادة وخصوصيات المادة أن يكون مشــتركًا بين جميع أبناء البشر، وهو كذلك فعلًا. هذا البعد من أبعاد الإنســان هو بؤرة إدراكات الإنسان بما في ذلك إدراكه للمعاني. ولأن هذه الحقيقة ليســت مادية فهي ليســت زمانية ولا تاريخيــة. ولذلك حتى لو جارينــا الهرمنيوطيقا الفلسفية واعتبرنا المعنى شــأنًا وجوديًا للإنسان فيمكن بفضل تجرده أن يكون واحدًا متساويًا لدى الجميع ومفتقرًا للحقيقة السيّالة.

ب. استقلال المعنى عن المفسر

أشرنا إلى أن المعنى وفقًا للركائز المذكورة ليس قائمًا بالإنسان الذي يسمّى المفسّر حسب غادامير. والمردُّ الأهمُّ لهذه السيالية وعدم تعين في المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو أنه قائم بالدازاين (المفسِّر). لذلك لو عددنا المعنى نفسَ الأمريَّ وفوقَ الذهنيَّ، بل وحتى بينَ الأذهانيَّ، فلن يعود سيالًا بسبب انفصاله عن الخصال الوجودية للدازاين. وينبغي إيضاح السبب في عدم سيالية المعنى في كلا النوعين من المعاني، أي المعاني التصورية والتصديقية.

سبق أن ألمحنا إلى أن جذور المعنى في المعاني التصورية تعود إلى نفس الأمر، والألفاظُ تحكي عن تلك المعاني فقط ولا توجدها. إنه نفس الأمر الذي يُعَدُّ الإنسانُ جزءًا منه وليس صانعه. إذا كان المعنى نفس الأمري فلن يعود مُوكَلًا إلى الإنسان ولن يعود الإنسان سوى فاهم ذلك المعنى. ولهذا تتصف المعاني بالكلية وفقًا لهذه الركيزة، وتقوم بينها علاقات تناقض وتضاد ومَلَكَة وعدم مَلَكَة وإضافة. ويدلنا الرجوع إلى الوجدان على أن المعاني هي هكذا حقًا، بينما لو كانت من الخصائص الوجودية للإنسان لما كانت كلية ولما قامت بينها تلك العلاقات، إذ عندما يكون المعنى من المختصات الوجودية للإنسان، وعلى حد تعبير هايدغر من إغزيستانسيالات الدازاين، فلأنه من سنخ الوجود، فهو متشخِّص دائمًا وجزئي ولا سبيل للتعارضات المذكورة إليه.

وسبق أن لاحظنا في المعاني التصديقية أن قوام هذه المعاني ليس بالمفسر والفاهم بل بالمراد الجدي للقائل، لذلك حيث إن المراد الجدي للقائل أمر متعين لذا فالمعنى أيضًا متعين وليس سيالًا متغيرًا. طبعًا من القبليات الأساسية للهرمنيوطيقا الفلسفية في السيالية وعدم تعين المعنى التصديقي (معنى النص) أن الإنسان لا يمكنه بسبب تمتّعه بخصلة التزمن والتاريخانية التعرّفَ على قصد المؤلف الذي يبعد عنه بفاصل تاريخي. لذلك يرتبط إثبات تعيّن معنى النص حول محورية قصد المؤلف بتقديم إجابة شافية لهذه القضية. وسوف نتطرق في الفصل اللاحق لهذه النقطة بالغة الأهمية بشيء من التفصيل، ولكن على افتراض تقديم إجابة وافية شافية لهذا الادعاء وتحقّق إمكانية المعرفة بقصد المؤلف، فيجب القول أيضًا إن معنى النص متعيَّنٌ وليس

سيالًا على الإطلاق، ذلك أن المعنى التصديقي يعود كله إلى المراد الجدي للقائل، فالنص له مبدعه وخالقه، وخالقه هو الذي يعيّن معناه؛ وفي التكوين أيضًا خالقُ الوجود هو الذي يعين معنى الوجود، وإذا لم يتعرف الإنسان على ذلك المعنى عادت جميع معارفه غير واقعية وأفضت به إلى نمط من السفسطائية.

لقد مرَّ بنا طبعًا أن القول بأصالة المؤلف فكرة موجودة في الهرمنيوطيقا الفلسفية أيضًا، بيد أن هذه الأصالة تتعلق بمنظار المؤلف لا بمراده، فأولًا: هدف تفسير النص ترجمة الحقيقة المنطوية في النص في الموقع الهرمنيوطيقي الراهن للمفسر، وهي حقيقة أفشاها المؤلف في نصه وتعود إلى سعة وكيفية منظاره بشأن الحقيقة والعالم، وثانيًا: بسبب الاعتقاد بتاريخانية ذات المفسر والمؤلف لا يمكن التعرّف على قصد المؤلف ومراده. يقول غادامير – على خطى هايدغر – في خصوص التعاطي مع النص والوظيفة الرئيسة للمفسر في تفسير النص:

التراث المكتوب ليس قطعةً من العالم الماضي، بل يتجاوز هذا السياق دومًا ليرفع نفسَهُ نحو مديات معنائية يعبِّر هو عنها. إنه الوجود الذهني للكلام الذي يحرر الظواهرَ اللغويةَ من قيود سائر بقايا التجربة الماضية واهتزازاتها... أينما يكون لدينا تراث مكتوب فلن نكون أمام محض شيء منفرد منفصل، بل سنكون أمام الإنسان الماضي الذي يحضر أمامنا بفهمه للعالم[1].

عبارة «سنكون أمامَ الإنسان الماضي الذي يحضر أمامنا بفهمه للعالم» تشهَدُ لفكرة أن المؤلف لا يزال لم يفقد محوريته بشكل كامل في الهرمنيوطيقا الفلسفية، ولكن يقال في الوقت نفسه وللأسباب التي سبق أن عرضت تبعًا لتاريخانية الإنسان إن الظفر بقصد المؤلف عملية متعذرة. من هنا، مع أن غادامير يصرُّ على تعذر الوصول إلى قصد المؤلف لكنه يصرح أنه لا بد من فهم أفق المؤلف من أجل تجربة الحقيقة المنطوية في النص، لأن المؤلف هو الذي حصل له هذا التلقّي للوجود وأفشاه ونشره في نصه[2]. يقول غادامير في هذا السياق في كتابه «الحقيقة والمنهج»:

---

١. غادامير، هرمنوتيک مدرن، ص ٢١٣.

٢. سبق أن جرى التوضيح بأن إفشاء هذا التصور في النص كان في جزء من النص بشكل واعٍ لكنه تمَّ في جزء آخر منه بشكل غير واع تمامًا. لذلك حتى لو كان قصدُ المؤلف ممكنَ المنال لما وجدت الهرمنيوطيقا الفلسفية نفسها ملزمةً

عندما نحاول فهم معنى نص من النصوص، نحاول أن ننقل أنفسنا إلى داخل ذهن الكاتبُ [خلافًا لما يقوله شـليرماخر] ولكن لو أراد شخص استعمال هذا المصطلح [نقول إننا] نحاول نقل أنفسنا إلى داخل الأفق الذي شكَّلَ فيه الكاتبُ رؤيته ورأيه[١].

٢. المعنى التاريخانية والاستعمالية (التطبيقية)

عندما يكون المعنى إغزيستانسـيالًا أي خصلة وجودية للمفسر، تتسرب جميع قيود المفسر هـي الأخرى إلى المعنى. وأخطر قيد من هذه القيود هـو تزمن المفسر وتاريخانيته والذي يجعل المعنى أيضًا متزمنًا وتاريخانيًا.

الإطلاق الـذي في كلام هايدغر يَنسِـب هـذه الخصوصية للمعـاني التصورية وللمعاني التصديقيـة كلاهما، ولكن، لأن غادامير ركّز على معنـى النص فقط، تطرحُ التاريخانيةُ عنده في خصـوص المعاني التصديقية فقط، وتَعني أن المعاني التي يفهمها المفسر من النص تابعةٌ لظروفه التاريخية والزمانية، ولا يمكن مدّ جسـور من زمانه إلى زمان المؤلف وتاريخه، وهو زمان بعيد عن زمن المفسر بأمد طويل، ولهذا لا يتسنى فهم المعنى الذي يقصده المؤلف. لذلك ينبغي على المفسر فهم المعنى وفقًا لظروفه المعاصرة.

تنبعث هذه النتائج كلها من ركيزة أنثروبولوجية تشـكّلت عنـد هايدغر وتقبّلها غادامير بقبولٍ حسـن. في تلك الركيزة يفتقر الإنسان لروح مجردة غير مادية مشتركة بين الجميع، ولأنه يُعرَفُ في نطـاق هذه الدنيا فقط، لذا كان الزمان والتاريخ مـن مقوماته الوجودية. والحال أن الإنسان كما سبق أن ألمحنا لا يتحدد بصِرف جانبه المادي إنما حقيقة وجوده فطرة وراء التاريخ والزمان، وهي فطرة ذات طبيعة مجردة غير مادية. من هنا، حتى لو قلنا مع هايدغر إن المعنى من خصال الإنسان الوجودية، فحيث إن حقيقة الإنسان هي روحه المجردة عن المادة لذلك سيكون

ومقيدةً به ولبقيت ترى أنه لا بدّ من فهم ما هو أكثر من مراد المؤلف.

1. Gadamer, Truth and Method, p. 292.

لغادامـير في الباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج» كلام بخلاف كلامـه في هذه الصفحة، فهو يؤكد هناك أن أي تواصل مع المؤلف متعذر عمومًا سواء كان تواصلًا مع أفق المؤلف أو فيما يتعلق بقصد المؤلف ومراده.

المعنى أيضًا مجردًا عن المادة ووراء الزمان والتاريخ، ناهيك عن أن نعتبر المعنى محصورًا في المعاني التصورية نفس الأمرية ومنسلخًا ومجردًا عن الإنسان. بناءً على الركيزة الثانية، وعاءُ تقرّر المعنى هو نفس الأمر الذي لا يتبع أبدًا أسلوب وجود الإنسان. إذا خلص المعنى بهذا النحو من قبضة التزمن والتاريخانية ستتوفر إمكانية الظفر بقصد المؤلف الذي كان الدال المركزي على المعنى التصديقي ولن يكون ثمة مبرر لحصره في جانبه الاستعمالي التطبيقي[١]. مع أن الجانب الاستعمالي للمعنى وهو تطبيق النص مع ظروف المفسر المعاصرة، طبقةٌ أخرى من طبقات المعنى، ولكن كما قال إريك هرش في نقد غادامير يمكن تصور معنى النص (المعنى التصديقي) على نحوين يجب عدم الخلط بينهما. النوع الأول هو ذلك المعنى الذي يقصده المؤلف وتدل عليه الألفظ. يسمّي هرش هذا المعنى المعنى اللفظي[٢] للنص[٣]، وهو معنى يمكن الوصول إليه في ظل الروح المشتركة بين أفراد البشر ووحدة قواعد اللغة على الرغم من الفاصل التاريخي الكبير بين النص والمفسر[٤]. هذا المعنى ثابت على مرّ الزمن وإلى الأبد ولا يطرأ عليه أي تغيير. لكن النوع الثاني هو المعنى الذي يفهمه كل مفسر في ضوء ظروفه، وهو ضرب من تطبيق المعنى الأول على ظروف المفسر التاريخية. يسمّي هرش هذا المعنى «المعنى لنا» أو «المعنى بالنسبة إلى...»[٥] ويقول إن هذا المعنى قد يختلف من شخص إلى آخر باختلاف ظروفهم[٦]. وهذا المعنى الثاني هو المعنى الاستعمالي الذي يشدد عليه غادامير ويحصر فيه هوية المعنى. والحال أن هذا المعنى مجرد بعد واحد من أبعاد المعنى ولا يمثل حتى ذلك المعنى الأول.

---

١. سنتطرق للأبعاد اللغوية لهذا الادعاء في الفصل القادم الذي سنتحدث فيه عن تاريخانية الفهم.

2. Verbal Meaning

3. Hersch; Validity in Interpretation; p. 38.

٤. من الضروري الإلتفات إلى نقطة معينة وهي أن إدراك مراد المؤلف بمعناه اللفظي يتبع ضوابط ليست حاليًا موضوع بحثنا، ولكن ينبغي أن نعلم أن الظفر بهذا المعنى، على افتراض إمكان الظفر به، يتبع هو الآخر عواملَ الدلالةُ المنطوقيةُ للألفاظ جزءٌ منها. وتتغيا الهرمنيوطيقا المناهجية تنقيح ضوابط هذا التصور.

5. Significance

6. Ibid.

٣. المعنى والبعد عن الواقع

الدعوى الأساسية للظاهريات هي العودة إلى ذات الأشياء لإدراكها من دون وسائط، ولكن كما يشير هايدغر في كتابه متافيزيک چيست؟» (ما الميتافيزيقا؟) لا تصل الظاهريات إلى حقيقة الأشياء بل تتعامل مع ظهورها[١]. وهذا الظهور يسمّى المعنى في ضوء حيثية من الحيثيات، لأن الشيء الخارجي يُعْرَفُ بوصفه هذا الأمر الظاهر. وهذا شاهد آخر على أن المعنى لا يعبر عن الواقع بل هو أكثر ما هو شبحٌ للواقع.

طبعًا التعريف الذي تقدمه المدرسة الظاهرياتية للحقيقة والواقع يختلف عن التعريف الذي تعرضه الركائز الكلامية والفلسفية لعلم الأصول عن الحقيقة والواقع[٢]. حسب تعريف الظاهريات يمثلُ المعنى المفهوم من قبل الدازاين أو المفسِّر الحقيقةَ والواقع دائمًا. في حين أن الواقع الذي هو نفس الأمر لا يبتني طبقًا للركائز الفلسفية لعلم أصول الفقه على وجود الإنسان، بل وجود الإنسان جزءٌ منه، وملاك صحة فهم المعنى أو عدم صحته هو تطابق المعنى المدرَك مع ذلك الواقع المذكور، لا أن المعنى المدرَك يمثل عين الواقع مهما كان وفي جميع الأحوال. لذلك قيل إن المعنى في الظاهريات لا يشير إلى الواقع خارج الإنسان بل هو مجرد شبح لذلك الواقع.

المؤشر الآخر الدال على عدم تعبير المعنى عن الواقع في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو تصور هذه المدرسة للأشياء الموجودة في العالم، ففي هذه المدرسة تتقسم موجودات العالم إلى فئتين هما الموجودات الفي متناول اليد والموجودات الليست في متناول اليد. الموجودات الفي متناول اليد موجودات دخلت نوعًا ما في عالم الدازاين، أما الموجودات الليست في متناول اليد فهي موجودات لم يكن لها لحد الآن تعاملها مع الدازاين ولم تدخل عالَمه. حسب هذه المدرسة ما لم تدخل الأشياء عالم الدازاين تبقى مفتقرة لأيّ نوع من المعنى، ويُحال توفرها على المعنى إلى دخولها في عالم الدازاين. لذلك ليس للأشياء الليست في متناول اليد أي معنى[٣]. والأشياء

---

١. هايدغر، متافيزيک چيست؟، ص ١٧٠.

٢. مرت بنا إيضاحات حول نفس الأمر.

٣. وهذا هو بالضبط الكلام نفسه الذي يقولونه حول الحقيقة والواقع.

الداخلة في عالم الدازاين ليست بسيطة وبمعزل عن تدخّل البنية المسبقة للدازاين والتي يسمّيها غادامير الأحكام المسبقة للمفسر، بل هي متأثرة بها تمامًا، لأن نظرة هذه المدرسة للموجودات نظرة ذرائعية أداتية بالكامل. ومثال المطرقة أو المنصّة الذي يسوقه هايدغر خير شاهد على هذه الفكرة. لذلك حتى المعنى الذي يُسبغ في هذه المدرسة على الأشياء الفي متناول اليد لا يرتبط بهذه الأشياء ذاتها، بل يتغير بتغير أغراض الدازاين واستعمالاته، فأغراض الدازاين هي التي تحدِّد أساسًا نوعَ المعنى.

٤. المعنى والنسبية

تحدثُ النسبيةُ في المعنى عندما لا يمكن نسبةُ معنى متعيّن للنص. يعتقد غادامير أن ركائز المعنائية في هرمنيوطيقاه ليست نسبيةً، ويقول في هذا الصدد:

عندما نرسم هذه الحالة بنحو أدق نجد فهمَ المعاني بطريقة مزاجية أمرًا مستحيلًا... لو أردنا فهم معنى آخر فلا يمكننا مراجعة معانينا المسبقة حول ذلك الشيء بطريقة عمياء دائمًا...؛ وإذن ثمة هاهنا ضوابط... وهذا الأمرُ يقيمُ وظيفةَ الهرمنيوطيقا وعملَها على أساس مكين[1].

لذلك حاول غادامير عرض معيارٍ (ملاك) يحول دون النسبية في المعنى. طبعًا أنْ يكون للنص معنى متعين ولا يكون نسبيَّ المعنى فهذا لا يبتني على القول بأن النص لا بدّ أن يكون له معناه المسبق، فمع أن غادامير يعتقد أنّ النص يفتقر للمعنى قبل نهاية الحوار بين النص والمفسر، ولا يكتسب معنى إلّا بعد هذا الحوار، لكنه يبقى ينادي بعدم النسبية في المعنى. أي إنه يعتقد أن المعاني التي تُختلق للنص من قبل مفسرين متعددين ليست نسبية. معنى هذا الرأي أن أفكار غادامير في المعنائية على الأقل تعاني من نسبة معينة من النزعة النسبية. وحتى تلميذه وشارحه جان غروندين يصوِّب هذه الفكرة ويرى أن النسبية المطلقة هي الخاطئة أمّا النسبية النسبية فممكنة التطابق والاجتماع مع الحقيقة. لذلك نقول في الهرمنيوطيقا الفلسفية بعينية ممكنة الاجتماع مع النزعة النسبية، وهو اجتماع لا ينال شيئًا من العينية في الهرمنيوطيقا الفلسفية[2].

1. Gadamer, Truth and Method, p. 271.
2. Grondin, Hermeneutics and Relativism, pp. 52-53.

ومن أجل أن يدلل غروندين على أن أفكار غادامير لا تنجرف إلى هاوية النسـبية المطلقة يشـير إلى أن غادامـير يعتقد مع أنه في كل خلفيـة تاريخية قد يكون للنص معنى مختلف لكنه يعتقد في الوقت نفسه أنْ ليس كل الفهوم صحيحة ولا يمكن توصيف أي فهم من الفهوم مهما كان بأنه صحيح ومناسـب، وهذا معناه أن النسبية المطلقة لا مكان لها في أفكار غادامير[١]. وهذا إيضاح للنص الذي نقلناه عن غادامير قبل أسطر.

في مقابل هذا التفكير، يعتقد علماءُ الأصول والهرمنيوطيقيين المناهجيين أنّ للنص معناه قبل انطـلاق مشروع الفهم عند المفسر، فالمعنى ليس وليد مـشروع الفهم. وعليه ففكرة أنّ للنص معناه المستقل قبل انطلاق مشروع الحوار بين المفسر والنص تمثّل نقدًا يَرِدُ على غادامير، وهو نقد ممكن الإيضاح تمامًا وفق ركائز علماء الأصـول والهرمنيوطيقيين المناهجيين، لكن ينبغي طرح النقاش حول النزعة النسبية بشكل مستقل عنه.

من أجل محاكمة تغلغل النزعة النسـبية في أفكار غادامير يتعيّن التسـاؤل أولًا: ما هو نوع النسبية التي تُنسب إلى أفكاره؟ ذلك أن للنزعة النسبية أنواعًا متفاوتة. وفي خطوة لاحقة يتحتّم أن نوضّح ما السـبيل الذي يقترحه غادامير للتحرر من هـذه النزعة، وفي النهاية يجب أن ندلَّ على السـبب الذي يدعونا للقول إنَّ الحلَّ الذي يقترحه غادامير لم يحالفه النجاح فهو لا يعالج مشكلة النزعة النسبية في هرمنيوطيقاه.

حيث إن النزعة النسـبية مثّلت دومًا نقدًا وجَّهه ناقدو غادامـير له، ولما كان غادامير ينكر ذلك كلَّ الإنكار بل ويصوغ الهرمنيوطيقا الفلسـفية لتواجه النسبية الناجمة عن الوعي التاريخي لهرمنيوطيقا القرن التاسع عشر، فمن المناسب أن نناقش النزعة النسبية بأبعادها المختلفة ضمن فصل مستقل وبصورة مركّزة. لذلك وبسبب أن موضوع النسبية مطروح أيضًا في مبحث الفهم نُرجِئ هذا النقاش بصيغته الكاملة إلى ذلك الموضع[٢].

---

1. Wright, Festivals of Interpretation, p. 6.

٢. في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الخلاصة والمحصِّلة

١. الركائز المعنائية في علم الأصول

الركيزة الأولى: تعريف المعنى:

يلتئم تعريف المعنى على خلفية بحث «الدلالات» ويُعرَف بأنه «مدلول» الكلام.

الركيزة الثانية: أقسام المعنى:

يتقسم المعنى إلى قسمين هما: المعنى التصوري والمعنى التصديقي، ويتقسم المعنى التصديقي بدوره إلى قسمين: المعنى التصديقي الأوّل (المعنى الاستعمالي أو التفهيمي) والمعنى التصديقي الثاني (المراد الجدّيّ للمتكلم).

المعنى التصديقي الأوّل هو الذي يتأتّى من المعنى اللغوي للكلمات وظهورها العرفي وتركيباتها بإسهام جميع القرائن والقيود، والمعنى التصديقي الثاني هو فهم جدية أو عدم جدية إرادة هذا المعنى، كأنْ يكون القائل في مقام الهزل والمزاح أو التقيّة.

الركيزة الثالثة: قصدية المعنى:

جميع أقسام المعنى هي في مقام الاستعمال القصدي، بمعنى أنها تابعة لإرادة المتكلم. تعني قصدية المعنى في المعنى التصديقي الأوّل قصدَ تفهيم المعنى وفي المعنى التصديقي الثاني قصدَ الإخبار أو الإنشاء.

الركيزة الرابعة: المبدأ الأوّل في المعنى التصوري هو انطباق المعنى في مقام الاستعمال على المعنى الحقيقي أو المعنى الموضوع له اللفظ، إلّا إذا كانت هناك قرينة صارفة.

الركيزة الخامسة: المبدأ الأوّل في المعاني التصديقية هو انطباق المعنى التصديقي الثاني (المراد الجدي) على المعنى التصديقي الأوّل (المعنى الاستعمالي أو التفهيمي) إلّا إذا كانت هناك قرينة تدل على عدم تطابقهما.

الركيزة السادسة: الدليل على الترابط بين اللفظ والمعنى في الدلالة التصورية هو «الوضع»، والذي يؤدي إلى صلة وثيقة بينهما، وهو في الدلالات التصديقية «ظهور حال المتكلم في مقام

المحـاورة». بمعنـى أنْ يَدلَّ ظاهرُ حـال المتكلم على أنه في الوهلـة الأولى في مقام قصد تفهيم المعنى، وهو في الوهلة الثانية في مقام قصد الإخبار أو الإنشاء.

الركيزة السـابعة: حقيقة معنى النص في مقام الاسـتعمال هو المراد الجدي للمتكلم أو هو نفسه المعنى التصديقي الثاني.

الركيـزة الثامنة: حقيقة المعنى في الـدلالات التصورية وفي ضـوء قواعد باب الدلالات وفي غير مقام الاسـتعمال هـو المعنى الموضوع له اللفظُ أو المعنى الحقيقـي للفظ. لكنه في مقام الاستعمال تابع لإرادة المتكلم وممكن التقسيم إلى معنى حقيقي ومعنى مجازي.

الركيزة التاسـعة: المعنى في المدلـولات التصورية بلحاظ المعايـير الأنطولوجية – وليس المعايـير المختصّة بالاسـتعمال – أولًا: يختلـف في حقيقته عن المفهوم والمصـداق، لأنه محكيُّ المفهـوم، والمفهوم هو الشيء الذي يدخل إلى الذهن في بداية اسـتماع اللفظ أو قراءته. والمعنى من حيث المصداق إمّا له مصداق أو ليس له مصداق. ثانيًا: موطن تلك الإفادة للمعنى هو من موطن نفس الأمر، لذلك فهو غير تابع للفاهم.

الركيزة العاشرة: المعاني الطوليّة (تعددية المعنى رغم تعيّنه):

لا يجوز عقلًا اسـتعمال لفظ واحد لمعان متعددة تقف على عرض بعضها سـواء كان المعنى المسـتعمل حقيقيًا أو مجازيًا. ولكن لا إشكال في اسـتعمال اللفظ الواحد لعدة معان تقف على طول بعضها لا على عرض بعضها.

٢. علم المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية

ثمة تصور خاص للمعنى في الهرمنيوطيقا الفلسـفية لا يمكنه بسـبب ما يرد عليه من نقود ومؤاخذات أن يمثِّل الركيـزة المعنائية لنظرية فهم النص في علم أصول الفقه. وخصال المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية والنقود الواردة عليه هي باختصار كما يلي:

١. المعنـى هو الخصلة الوجودية للإنسـان (الدازاين/ المفـسر) ولا يمكنه أن يكون نفس الأمري حتى في المدلولات التصوريـة، ولذلك فهو قائم بالدازاين أو المفسِّر في جميع الأحوال وليس له هويته المستقلة عن المفسر.

٢. لا تعرف الخصال الوجودية للمفسر (الدازاين) إلّا عن طريق الظهور والظواهر، لذلك كان المعنى عبارةً عن الظواهر التي تظهر للمفسر. أي إن المعنى ليس الأشـياء نفسها وفي ذاتها بل ظهورها للمفسر، فهو من سنخ «بمثابة».

٣. المعنـى حصيلة ظهور الوجود المنطوي في الموجـودات للمفسِّر (الدازاين)، لذلك فهو حدث وواقعة.

٤. المعنـى متزمِّن وتاريخاني، لأن ذات المفسِّر متزمِّنة وتاريخانية، وبذلك فالمعنى محصور في الموقع الهرمنيوطيقي الراهن للمفسر.

٥. يتمُّ تعيين المعنى متأثرًا تمام التأثر بأهداف المفسر (الدازاين) وأغراضه، ذلك أنَّ تعاطي المفسر (الدازاين) مع كل شيء إنما هو تعاط أداتي ذرائعي استعمالي ومتأثّر بموقعه الهرمنيوطيقي الحالي.

بناءً على هذه الركائز والخصال:

١. معنى النص عمومًا سيّال متحرك وغير ممكن التعيّن.

٢. حيث إن المعنى من الخصال الوجودية للمفسر فهو بالتالي شـخصي تمامًا وقائم بالمفسر، ولذلك لا يتصف إطلاقًا بالكلية والعموم.

٣. ينحصر المعنى بالاستعمال، والمراد بالاستعمال ترجمةُ النص إلى الموقع الراهن للمفسر.

أما النقود والملاحظات التي ترد على هذا التصور للمعنى فهي:

١. الركيـزة الأنثروبولوجيـة لهذا التصور عـن المعنى هزيلة وتعاني من ضعف أسـاسي، ولأن فكرة أن المعنى ذو طبيعة اسـتعمالية وقائم بكل مفـسر على حدة ترتكز على تلك الركيزة الأنثروبولوجية، يتسنى القول عن هذا التصور للمعنى في النص أيضًا بأنه غير صائب.

٢. المعنـى في هذا التصور لا ينمُّ عن الواقع ولا يعكسـه حتى في المعاني التصورية، فهويّته تتكون في ظل علاقته بالمفسر لا في ظل صلته بنفس الأمر، ومن هنا كان المعنى في هذه المدرسة من سنخ الـ «بمثابة» دائمًا.

٣. سـندلُّ في الفصل الرابع على أن النسـبية هي المصير المحتوم لهـذا التصور للمعنى، ولم

تجد نفعًا مساعي غادامير للتملّص من هذه النسبية، فقد حاول التخلص من النسبية توكّؤًا على عمومية المعنى، لكنه لم ينجح في هذه المحاولة.

٤. في هذا التصور تمَّ الخلط بين المعنى اللفظي للنص ومعناه الاستعمالي، فرغم أن النص يمكن أن يكون له معناه الاستعمالي لكنه يمكن أن يكون له معناه اللفظي أيضًا بحكم أنه مجموعة من الدوال.

الفصل الرابع
الركائز المعرفية لنظرية الفهم

تتعلـق غالبية مباحث الألفـاظ في علم أصول الفقه بمناهج فهـم معنى النص لا بركائزه وقبلياته، إذ تبتني مناهجُ فهم معنى النص على ركائز عدة تُناقَش في موضع سابق لعلم الأصول الفقه، وليس في داخله. على سـبيل المثال تبتني كثير من المباحث الأصولية على مباحث كلامية ليس موضع مناقشـتها في علم أصول الفقه بل ينبغي أن تناقـش في علم الكلام. يُقِرُّ الشريف المرتضى رحمه الله في كتابه «الذريعة» بأن جميع المباحث الأصولية تبتني على جميع أصول الدين، لكنه يعترض في الوقت ذاته على أن تُبحَث الركائزُ الكلامية المذكورة في علم أصول الفقه، ويَعدُّ ذلك تجاوزًا لقانون أصول الفقه[1].

من قبليات مناهج فهم معنى النص القبليات المتعلقة بمقولة الفهم ذاته والمسـائل المحيطة بـه. ومع أن هـذه الركائز كانت مطروحة بـين علماء الأصول قبل ذلك لكنها اكتسـبت أهمية مضاعفة بفضل المباحث التي أطلقها الهرمنيوطيقيون الفلسـفيون في القرن العشرين. مسـائل مـن قبيل إمكان فهـم النصوص البعيـدة عنّا تاريخيًـا، وماهية الفهم وعملياتـه هي من جملة ركائز الفهم. وتمتاز هـذه الركائز ببالغ الأهمية فيما يتعلق بفهم المصادر الأصلية لعلم الأصول مثل القرآن الكريم والسـنّة الشريفة التي وصلتنا بشـكل مكتوب مـدوّن، فثمة على كل حال فاصـلٌ زمني مديد بين زمن صدورها وزمن التفسـير (الزمن الحـاضر)، ويتحتّم التغلب على هذا الفاصل التاريخي. يـرى علماء الأصول في ضوء تصوراتهم ومتبنّياتهم أن التغلب على هذا الفاصـل التاريخي أمر ممكن، بينما يراه الهرمنيوطيقيون الفلسـفيون غير ممكن. وقد بانت نتيجةُ هذا الفرق على شـكل أن مراد المؤلف ليس هو المعنى الذي ينشده الهرمنيوطيقيون الفلسفيون

---

1. السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢.

للنــص، بينما مراد المؤلف (الجدي) هو المعنى الذي ينشــده علماء الأصول. وهكذا كان المعنى عند علماء الأصول متعيِّنًا وعملية فهمه عملية منهجية ممكنة وقابلة للســيطرة والإدارة، أمّا في الهرمنيوطيقا الفلســفية فالمعنى غير متعيِّن على الإطلاق ويعد أشبه بالحدث الذي ينبغي انتظار وقوعه نتيجةً للحوار بين النص والمفسر. وعلى هذا الأســاس ليســت آليــة فهم النص عملية منهجية مقعّدة (ذات قواعد) قابلة للســيطرة والإدارة. في الهرمنيوطيقا الفلسفية يعد الفهمُ من ناحية أنطولوجية خصلةً وجوديةً للمفسر، حاله حال المعنى، لذلك فهو أيضًا تاريخاني. وماهية الفهم بدورها ماهية حوارية قائمة على الســؤال والجواب، ومن المفترض أن يحدث في غمرتها امتــزاجٌ بين أفق النص وأفــق المفسر فينبثق المعنى ويولد من رحم هــذا الامتزاج. وبوحي من هذه الفكرة، أي فكرة تاريخانية المفسر والمؤلف، تنكر هذه المدرســة أساسًا إمكان معرفة قصد المؤلف بعد ذلك الفاصل التاريخــي الطويل، فزمان كل فرد وتاريخه من ذاتياته الضاغطة، ولا يتنســى له على الإطلاق الخروج عن إطاره والدخول في إطار وجودي (زماني – تاريخي) لفرد آخر ليمكن بذلك فهم قصده ونيته.

ســنعمد في هذا الفصل إلى دراســة إمكان الفهم ومن ثم خصائصه مــن وجهة نظر علماء الأصول أولًا ثم نسلط أضواء النقد على ركائز الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية.

المقال الأول
الركائز المعرفية لنظرية الفهم في علم الأصول

ذهب المختصون في علم الأصول طوال عمره المديد الذي بدأ منذ سنوات قليلة بعد وفاة الرسول الأكرم ﷺ واستمر إلى يومنا هذا، ذهبوا إلى إمكان فهم مراد الشارع المقدس عن طريق القرآن الكريم والأخبار والأحاديث. وقد كان هذا الاعتقاد من البداهة بحيث وجدوا أنفسهم في غنىً عن مناقشته وتمحيصه، لذلك نرى أنهم لم يخوضوا غالبًا في بحوث مستوفية حوله. وبهذا يبدو من اللازم في مستهل البحث حول تصورات علماء الأصول بشأن ركائز الفهم انتزاعُ آرائهم من ثنايا نتاجاتهم وطروحاتهم الأخرى؛ ولكن بعد المباحث التي شاعت بين الأخباريين حول تعذر فهم معاني القرآن من قبل غير المعصومين، وبعد المباحثات التي دارت من قبل علماء أصول من قبيل الميرزا القمّي حول فهم معاني القرآن والروايات من قبل غير المقصودين بالتفهيم، والتي خاض فيها جهابذة الأصوليين كالشيخ الأنصاري وصاحب الفصول، انعكست آراءُ علماء الأصول بخصوص بعض مباني الفهم وركائزه في هذه الأعمال، وبدراسة آرائهم يتسنّى التوصّل إلى أدلة بداهة هذه المسألة عند علماء الأصول.

وعلى الرغم من ذلك يجب قبل التطرق لهذه الجوانب التفطن إلى نقطة معينة هي أنه يتعين عند دراسة آراء الأصوليين وتصريحاتهم بخصوص إمكان أو عدم إمكان فهم مراد الشارع أو عدم تصريحهم في هذا الخصوص، التمييز بين الزمن الذي كان فيه بابُ العلم بفهم مراد الشارع مفتوحًا والزمن الذي أُغلقَ فيه هذا الباب[1]، مع أن الفقهاء عدّوا إمكان فهم مراد الشارع أمرًا مفروغًا منه في كلا الزمنين. وثمرة هذا التفكيك هي أننا ينبغي أن نركّز في استشهاداتنا بآراء الفقهاء والأصوليين على الأعمال العائدة إلى زمن انفتاح باب العلم بمراد الشارع، إذ من الطبيعي أن تكون المعرفة بمراد الشارع ميسورةً تمامًا في ذلك الزمن، ولم يكن الفاصل التاريخي بالقدر

١. في زماننا هذا أغلق بابُ العلم بمرادات الشارع، لكن كان ولا يزال هناك بابٌ مفتوحٌ لعلمٍ بها.

الذي يتزاحم مع هذه الإمكانية. من هنا، إنْ لم تكن ثمة في الكتب الأصولية الأولى نظير «مختصر التذكرة بأصول الفقه» المشتمل على آراء الشيخ المفيد (توفي ٤١٣ هـ) أو «الذريعة إلى أصول الشريعة» للشريف المرتضى (توفي ٤٣٦ هـ) وكذلك «العدة في أصول الفقه» للشيخ الطوسي (توفي ٤٦٠ هـ) آثارٌ للبحث حول إمكان أو تعذّر فهم مراد الشارع فالسبب يعود إلى أن باب العلم بفهم مراد الشارع كان في تلك الآونة مفتوحًا لوجود قرائن حالية كافية وأخبار محفوفة بالقرائن العلمية، وكان بوسع الفقهاء وعلماء الأصول بفضل حسّهم لا بفعل حدسهم أن يفهموا مرادات الشارع، بينما زالت هذه القرائن في الوقت الحاضر ولا يسعنا زعْمَ العلم بمرادات الشارع إلّا في الضروريات. ولهذا، حين يعارض أمثال الشريف المرتضى حجيةَ خبر الواحد فمردُّ ذلك إلى انفتاح باب العلم ووفور الأحاديث المحفوفة بالقرائن العلمية، وذلك أن البحث حول حجية خبر الواحد مقتصرٌ أساسًا على الأخبار المفتقرة للقرائن المذكورة، لذلك لا يؤدي هذا البحثُ لسوى ظن السامع، فالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمية والتي تؤدي إلى علم السامع بمراد الشارع خارجةٌ موضوعيًا عن محل بحث حجية خبر الواحد، والجميع يعترفون بحجّيّتها.

ولكن، مع مرور الزمن واندثار القرائن الحالية، أُغلِقَ بابُ العلم بمرادات الشارع عن طريق النصوص، وهذا هو واقع ظروفنا الراهنة. عندما نطالع أعمال الأصوليين والفقهاء في زماننا هذا ونمحِّصها نلاحظ فيما نلاحظ أنهم لم يناقشوا – إلّا نادرًا – إمكان فهم مرادات الشارع أو عدم إمكانه، وعدّوه أمرًا مفروغًا منه تمامًا وتعاملوا معه تعاملهم مع البديهي. وهذه الحالة هي التي ميّزت بينهم وبين الهرمنيوطيقيين الفلسفيين على هذا الصعيد، فقضية الفاصل التاريخي مطروحة بالنسبة للحقبة المعاصرة هذه، لكنهم مع ذلك ذهبوا بداهةً إلى إمكان فهم مراد الشارع، وعليه، ينبغي أن نَدرس أدلة علماء الأصول في هذا المضمار ونمحِّص الفوارق بين آرائهم وآراء الهرمنيوطيقيين الفلسفيين.

طبعًا، بسبب تصور الأصوليين للفهم وعملياته يتوجّب أولًا شرح عملية وطريقة فهم مرادات الشارع عندهم لننطلق منه إلى مباحث إمكان أو تعذر فهم مراد الشارع مع وجود فاصل تاريخي كبير. وتُعزى هذه التراتبية (التقدم والتأخر) إلى الصلة الوثيقة لمباحث إمكان أو تعذر الفهم بهذه العملية عند الأصوليين.

المبحث الأول: إمكان فهم مراد الشارع رغم الفاصل الزمني

يَطرح الميرزا القمّي (١٢٣١ هـ) صاحب كتاب «قوانين الأصول» في مسألة حجية القرآن (في المجلد الأول) وكذلك في بداية مسألة الاجتهاد والتقليد (في المجلد الثاني) سؤالًا يشكّك بإمكان فهم مراد الشارع مع وجود هذا الفاصل الزمني الكبير، ثم يحاول تقديم جواب مناسب له. يعتقد الميرزا القمّي أن فهمنا لمراد الشارع عن طريق الآيات والروايات ليس بحجّة إلّا في بعض الحالات ومن باب الظن الخاص، أمّا بصرف النظر عن هذه الحالات فيجب أن لا نستند على حجية فهمنا لنصوص الآيات والروايات إلّا من باب حجية الظن المطلق[1]. معنى هذا الكلام أن أصولًا عقلائية، من قبيل أصل عدم القرينة، غير قادرة على إيصالنا إلى مراد الشارع أو المعاني التصديقية الثانية للنص التي قصدها المؤلف. وقد لفت سؤاله هذا وجوابه انتباهَ الشيخ الأنصاري وشُرّاحه وحفّزهم على نقده، فأدلوا ببحوث مستوفية في قضية إمكان أو عدم إمكان استيعاب مراد الشارع من بعد هذه الأزمنة المتمادية. ويمكن لدراسة هذه المباحثات العلمية إجلاءَ وجهة نظر علماء الأصول في الإجابة عن السؤال الرئيس على أحسن وجه.

١. تقرير السؤال عن إمكان فهم مراد الشارع رغم الفاصل الزمني الطويل

في معرض بيانه لسؤاله، يُقدِّمُ الميرزا القمّي مقدماتٍ ليبيّن الصورة التي تتعذر فيها معرفة مراد الشارع على نحو الظن الخاص، ولا يمكن فيها الاستناد على فهمنا لمراد الشارع عن طريق الآيات والروايات إلّا من باب الظن المطلق. إنه يعتقد أن مستمعي كلام أي قائل أو قرّاء أيّ

---

١. الظن الخاص دليل ظني على الحكم الشرعي أقيمَ دليلٌ خاصٌّ من قبل الشارع على حجيته – حتى في حال انفتاح باب العلم برأي الشارع – وليس هذا الدليل هو دليل الانسداد الذي يطرحه الأصوليون الانسداديون. يتقوّم هذا المنح للحجية في حال كانت حكمة جعل الحجية لهذه الظنون هي على الظاهر انسداد باب العلم، ولكن مع ذلك لم تتسبب هذه الحكمة في أن يكون الانسداد هو السبب الذي يمنح ذلك الدليل الحجية، بل منحها الشارعُ الاعتبارَ عن طريق آخر. في مقابل الظن الخاص هناك الظن المطلق الذي هو عبارة عن الأدلة الظنية على الحكم الشرعي، والتي لم يقم على حجّيّتها دليل غير دليل الانسداد، فهي حجة من هذا الباب فقط. أصول مثل أصالة الحقيقة وشؤونها تعتبر حجّة من باب الظن الخاص (الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٣).

نصٍّ لأيّ كاتبٍ إمّا إنهم مخاطبو ذلك القائل أو الكاتب أو ليسوا بمخاطبيه؛ بمعنى أن القائل أو الكاتب المذكور إمّا قصد تفهيم فكرته لهم أو لم يقصد، وبعبارة أخرى: إمّا أن أولئك الأفراد مقصودين بالتفهيم (الإفهام) من قبل القائل أو الكاتب أو لا يكونوا مقصودين بالتفهيم من قبله. عادة ما يكون الحاضرون في المحاضرات والخطب الشفهية هم المخاطبون أو المقصودون بالتفهيم، أما في النصوص المكتوبة مثل الكتب والمؤلفات الرصينة فالمخاطبون الرئيسيون بها يتجاوزون الأفراد الحضور وتشمل دائرتهم أفرادًا منتشرين في الأزمان.

من الطبيعي أننا لو اعتبرنا الكلامَ المقول والنصَّ المكتوب فعلًا عقلائيًا يفعله القائل أو الكاتب – وهو كذلك – فيتعين أن يكون هذا الفعل بالنحو الذي يُوصِل المرادَ بشكل جيد إلى المخاطبين الأصليين أو المقصودين بالتفهيم، مع أنه لا يتحمل مثل هذا الالتزام والتعهد أبدًا في خصوص غير المقصودين بالتفهيم. إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان فعله هذا فعلًا عقلائيًا يفي بالغرض أساسًا. طبعًا يقع هذا الشيء بشكله الواضح الجيد في خصوص الأقوال والمحاضرات الشفهية، إذ توجد قرائن حالية ومقامية كثيرة تسهِّل فهمَ مراد القائل، أما في النصوص المكتوبة كالكتب والمؤلفات التي يَفتَرِضُ كاتبُها أن مخاطبيه ومقصوديه بالتفهيم أفرادٌ منتشرون في الأزمان المختلفة فالمفروض أنَّ كتابتها جاءت كفعل عقلائي، وهي قويمة متينة بحيث لا يحتاج فهمها إلى قرائن خارجية وتم تخمين جميع القرائن الصارفة داخل النص نفسه[1]. إذ في غير هذه الحالة سيعلم الكاتبُ أنَّ هناك احتمال اندثار القرائن الخارجية (خارج النص) مع تقادم الأزمان وإذا كَتَبَ كتابَهُ توكّؤًا على تلك القرائن فسيكون قد تصرف عمليًا خلافًا لغرضه المنشود، والحال أن المفروض أنْ يكون فعله فعلًا حكيمًا عقلائيًا[2]. يقول الميرزا القمّي

١. راجع: الميرزا القمّي، قوانين الأصول، ص ٤٥٠.

٢. يقول غادامير رائد الهرمنيوطيقا الفلسفية بصراحة إنَّ الكلام الشفهي ممكن التفسير إلى حد كبير عن طريق أسلوب البيان ونبرة الصوت وإيقاع الكلام وما إلى ذلك وعن طريق طبيعة الظرف والموقع لكي يتضح المعنى على نحو جيد، ولكن لأن هذه الخصوصيات غير متوفرة في النص المكتوب فلا يبقى أمام المفسر سوى مراجعة النص نفسه، ولأن النصوص المكتوبة لا تقدم له أية مساعدة أخرى غير نفسها، سيعود كلُّ شيءٍ نوعًا ما إلى فن الكتابة (Gadamer, Truth and Method, p. 395).

لو كان القرآن الكريم والروايات من هذا الصنف من النصوص فاعتمادها على القرائن الخارجية منتفٍ، وفهمُنا لها حجّة من باب الظن الخاص الذي هو هذا الظن العادي الدارج لدى العقلاء في محاوراتهم وفي فهمهم لمرادات بعضهم عن طريق الكلام والكتابة[1]. خصوصًا وأن الله تعالى (المؤلف المقدس) والأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا يعلمون منذ البداية أن هذا الكتاب الشريف وهذه الأحاديث والأحكام ستكون لجميع المكلفين الذين سيأتون في أزمان قادمة إلى نهاية الدنيا، ويجب أن تُبيَّنَ وتُطرَح بشكل يمكن معه فهمها من قبلهم، لأن النبوة قد اختتمت برسول الإسلام صلى الله عليه وآله و«حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال أبدًا إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبدًا إلى يوم القيامة»[2].

في المقابل ليس للنص مثل هذه الحالة تجاه غير المقصودين بالتفهيم، ويمكن أن يكون النصُّ فيما يتعلق بهم مفتقرًا لبعض القرائن الصارفة أو المعيِّنة للمعنى. من باب المثال، الذي يكتب رسالةً لشخص محدد أو أشخاص محددين لا يقصد تفهيمَ المعنى وإيصالَ مراده الجدّي إلّا لهؤلاء الأشخاص، لذلك قد لا يفهم الآخرون ما يرد في الرسالة، فقد تكون هناك قرائن بين الكاتب ومقصوديه بالتفهيم توصل مرادَه الواقعي لهم، بينما تبقى تلك القرائن غير مفهومة بالمرّة لغير مخاطبيه أو قد لا تتوفر لهم أساسًا. لهذا سيكون ظهورُ النص، أو ظهورُ أيّ قولٍ آخر، مجملًا وغير قابل للاستشهاد بالنسبة لغير المقصودين بالتفهيم بسبب احتمال وجود قرينة صارفة، ولن يوصلهم إلى مراد الكاتب أو القائل.

النتيجة المنبثقة عن هذا الفرز هي أن النص والظاهر من كلام الكاتب أو القائل سيكون في النوع الأول، أي فيما يتعلق بالمقصودين بالتفهيم حتى لو انتشروا في الأزمان، حجّةً من باب الظن الخاص، فهذا هو ما يفعله العقلاء في محاوراتهم. أمّا في خصوص النوع الثاني فليس ظاهرُ ونصُّ كلام المتكلّم أو الكاتب بحجّة عندهم، ولا يُعبِّر عن مراد المتكلم أو الكاتب إذ من المحتمل جدًا وجود قرائن خفيت عنهم، وهذا

١. الميرزا القمّي، قوانين الأصول، ص ٤٥٠.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٨.

الاحتمال من القوة بحيث يعود ظاهر الكلام مجملًا تمامًا[١].

ويوضح الميرزا القمّي تتمةً لبيانه السؤالَ المنظورَ أنَّ الشواهد والقرائن تدل على أننا في علاقتنا بالقرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام لسنا من سنخ المخاطبين الأصلين أو المقصودين بالتفهيم، فأولًا غالبية الروايات هي كلام الإمام عليه السلام جوابًا عن سؤال سأله إيّاه شخصٌ أو تعليقًا على حدث وقع في الخارج في بيئة ذلك الزمان، لذلك فالمقصودون بالتفهيم هم ذلك السائل أو حاضرو تلك الواقعة وأجوائها. ثانيًا في خصوص الآيات القرآنية أيضًا كان لهذه الآيات على كل حال شأنُ نزولٍ فنزلت بمناسبات وأحداث شتى أو حتى جوابًا عن أسئلة أفراد، وهو ما يجعل مخاطبيها أفرادَ ذلك الزمن. مثلًا سأل شخصٌ عن الروح فنزلت الآية: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». أو عندما وقعت معركة بدر نزلت فيها آيات عديدة من سورة الأنفال، وغير ذلك من الأمثلة. لذلك فالآيات القرآنية أيضًا ليست كالكتب والمؤلفات التي ترى مخاطبيها أفرادًا منتشرين عبر الأزمان[٢].

والنتيجة هي أن لا تكون نصوص وظواهر هذه النصوص المقدسة حجّة بالنسبة لنا من باب الظن الخاص، وإن كان لها حجية فمن باب حجية الظن المطلق ليس إلّا وعلى فرض تمام مقدمات دليل الانسداد[٣]. لذلك، حيث إننا لسنا المخاطبين الأصليين بهذه النصوص ولسنا في الحقيقة المقصودين بالتفهيم منها، لذا لن يكون بوسعنا إدراك مراد الشارع مع وجود هذا الفاصل الزمني.

في معرض إيضاحه السؤال الإشكال الذي أثاره الميرزا القمّي، يقول الشيخُ الأنصاري بأدبياتٍ أكثر تخصصًا وعلميةً إن خلاصة هذا الإشكال أننا عندما نقول إن ظواهر الألفاظ حجّة لإيصال مراد الشارع فمعنى ذلك أنه يجب عدم الاكتراث لاحتمال خلاف تلك الظواهر، وأن عدم الاكتراث هذا سياق عقلائي وسيرة عقلاء. بيد أن عدم الاكتراث هذا سيرة عقلاء عندما

---

١. الميرزا القمّي، قوانين الأصول، ص ٤٥٠.

٢. م ن.

٣. م ن، ص ٤٥١.

يكون منشــأ الاحتمال وجود قرينة أو غفلة المتكلم عن بيــان القرائن والعائدة إلى كيفية الإفادة والتفهيم أو إلى غفلة المخاطب عن كيفية الاستفادة وإدراك القرائن الموجودة. في هاتين الحالتين لا يكــترث العقلاء للاحتمال المذكور ويفترضون أن المتكلــم العاقل قد ذكر جميع القرائن وأن المخاطب العاقل استوعبها وتلقّاها كلها. أما إذا كان منشأ احتمال وجود القرينة اختفاء القرائن التــي ليس من الدارج أو المألوف إمكان اكتشــافها عبر الفحص والتحــرّي – وهذه الحالات ليست بقليلة في خصوص دراستنا – فلن يعمل العقلاءُ بالمعنى الظاهري للنص بل سيتوقفون عنده[١]، لأنه لن يحصل لديهم اطمئنان عقلائي بأن هذا المعنى هو مراد الكاتب أو القائل.

٢. الرد على إشكال تعذّر فهم مراد الشارع مع وجود فاصل زمني طويل

يمكن استعراض الرد على الإشكال المذكور على مستويين. المستوى الأول الردود من داخل علم الفقه (الردود الداخلية/ الردود الداخلفقهية) التي يعتمدها الشيخُ الأنصاري والآخوندُ الخراســاني وباقي علماء الأصول. ومن ذلك الاستشــهاد بإجماع الفقهاء في جميع العصور، بل وكل المســلمين، على عدم الفرق بين المشافهين وغير المشافهين في فهم الروايات والوصول إلى الأحكام والاســتناد على ســيرة المتشرِّعة المتصلة في هذا الســياق وكذلك التوكّؤ على روايات متظافرة تدل على عدم التفاوت هذا[٢]. من باب المثال يقول الآخوند الخراساني:

لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح[٣].

المســتوى الثاني هــو الإجابات الخارجيــة أي الآتية من خارج علم الفقــه (الخارجفقهية) والمبتنيــة على ركائز كلامية ومصادرية. وهذا الجواب هو الجواب الذي أشــار له الميرزا القمّي نفســه وعده ردًا مناسبًا للإشــكال المذكور. وبحافز ما في هذا الردّ من الإتقان والمتانة سنكتفي

---

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٣.

٢. م ن، صص ١٦٤ و ١٦٦-١٦٧.

٣. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٨١.

هنا بعرضه عرضًا تفصيليًا دون غيره[١].

كل ما يقوله هذا الإشــكال أو الادعاء هو أننا لا نســتطيع فهم مراد الشارع لوجود فاصل زمني كبير بيننا وبينه ولأننا لســنا مخاطبيه الأصليين أو مقصوديــه بالتفهيم، ولذلك يُحتمَلُ أن تكــون نصوصُ الآيات الكريمــة والروايات الشريفة قد اعتمدت عــلى قرائن خارجية، ولهذا الســبب ولاحتمال اختفاء هذه القرائن الخارجية المشــار إليها، لن يكون الظهور الحالي للآيات والروايات معبِّرًا عن مراد الشارع، لكن السؤال هو: لماذا لسنا نحن المقصودين بالتفهيم؟

إذا كنا نعلم علم اليقين أن الله تعالى اختار الرســول الأكرم محمدًا ﷺ خاتمًا للأنبياء وجعل دينه وتعاليمه أبديةً وأنزل قرآنه معجزةً خالدة على مدى العصور كلها، وإذا كنا نعلم من جانب آخر أنه لم يكن له سيرة سوى سيرة لسان العقلاء في بيان مراداته، إذن لا بدّ أنه لم يعتمد في مقام بيان مراداته على قرائن خارجية. وبغير ذلك ســيكون اعتماد الله تعالى طريقة بيانية لتأمين غاية هداية البــشر في جميع العصور عملًا غير واف بالمقصود ونافيًــا لحكمته عزَّ وجلَّ. وعليه يجب التســليم لفكرة أنه بيّن مرادَهُ بنحو يمكن للناس في جميع العصور أن يفهموه بالوساطة اللغوية كما هو الحال بالنسبة لكافة المؤلفين الحكماء العلماء في تأليفهم نصوصهم الرصينة. وقد كان هذا

١. من الضروري التنبّه إلى أن الجواب المعروض في متن الكتاب يختلف قليلًا عما أورده الميرزا القمّي في «قوانين الأصول»، إذ يستشــف من أقواله هنــاك أن مراده من المقصودين بالتفهيم هم المشــافهين والحاضريــن في المجلس فقط، لذلك اعترض أصوليون كبار كالشــيخ الأنصاري والآخوند الخراســاني على رأيه هذا بأن الخطاب يظهر فقط للمقصودين بالتفهيم، لأنهم قالوا في ضوء هذا التصور للمقصودين بالتفهيم إن سيرة العقلاء هي أنهم يستسيغون ظهور الخطاب لغير المقصودين بالتفهيم أيضًا، وســاقوا مثالًا عن متهم يعترف لشــخص ما بجريمته ويسمعُ شخصٌ ثالث اعترافَهُ فيشهد به عليه في المحكمة وتكون شهادته مسموعة مع أنه (الشخص الثالث) لم يكن مقصودًا بالتفهيم من قبل ذلك المتهم (الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٤/ الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٨١). لكننا في جوابنا وبالنظر لظروف وخصوصيات المؤلف موضوع البحث – وليس ســائر المؤلفين حتى – وهو الله تعالى والمعصومين عليهم السلام وسّــعنا دائرةَ المقصودين بالتفهيم لتشــمل كل من أراد الكاتبُ أو القائلُ كالشــارع المقــدس أن يفهموا قصده. لذلك عددنا المقصودين بالتفهيم مخاطبين أصليين ســواء حضروا مجلس الخطاب أو لم يحضروا. مع أنه جواب يحتاج في خصــوص المؤلفين أو القائلين الآخرين غير الشــارع – من قبيل المجرم الــذي ضرب مثاله صاحبُ الكفاية – إلى تعديلات أخرى.

الشيء ممكنًا تمامًا وغير مستحيل بالنسبة له وهو القادر العالم المطلق.

وقد أيّدَ حتى غادامير إمكان مثل هذا التأليف وهو القائل بتعذر الظفر بقصد المؤلف مع وجود فاصل زمني مديد. يقول في موضع ما إن الكلام الشفهي ممكن التفسير بدرجة كبيرة عن طريق أسلوب البيان ونبرة الصوت وإيقاع الكلام وما إلى ذلك وبواسطة طبيعة الظرف والموقع لكي يتضح المعنى على نحو حسن، ولكن هذه الخصوصيات غير متوفرة في النص المكتوب، لذلك فالسبيل الوحيد أمام المفسر هو الرجوع للنص نفسه؛ ولأن النصوص المكتوبة لا تنطوي على أية مساعدة أخرى فسيعود كلُّ شيء نوعًا ما إلى فنون الكتابة[١]. ومراده من المعنى هو نفسه مراد القائل، إذ في غير هذه الحالة لن يكون ثمة فرق بين الكلام الشفهي والكلام المكتوب، وسيفهم كلاهما بدرجة واحدة. بل إنه يعترض على بولتمان عندما يجده قد مَدّدَ ووسّعَ آراءه في خصوص فهم معنى النصّ في الظروف الراهنة للمفسر لتشمل الكتابَ المقدس للمسيحيين الذي يعتبره من إنشاء روح القدس وكلمةً إلهيةً، ويقول:

الكتاب المقدس كلامُ الله، وهذا معناه أن هذا الكلام له تفوّقه المطلق على مبادئ أولئك الذين يفسرونه. يجب على التفسير أن لا يغضَّ الطرفَ عن هذا الشيء أبدًا. وحتى في تفسيرٍ علميٍّ لعالمٍ لاهوتيٍّ ينبغي عدمُ نسيان أن الكتاب المقدس هو بيانٌ إلهيٌّ للفلاح والسعادة[٢].

ويواصل كلامه ناقلًا قول هوفمان بأن فهم الكتاب المقدس ينهض على قبليات تميّز فهمه عن فهم سائر الكتب[٣]. ومن هذه القبلياتِ القبلياتُ المصادريةُ وما تتضمنه من صفاتٍ خاصةٍ بالله كحكمته وقدرته وعلمه.

يَصْدُقُ هذا القولُ على الرسول الأكرم محمد ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام أيضًا إذ وفقًا للركائز الكلامية عند الشيعة يتّصف الرسول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام بالعصمة وبأنهم خزانة العلم والحكمة الإلهيين. لقد كانوا عليهم السلام مفسِّري الكلام الإلهي ومبلِّغي أحكام

1. Gadamer, Truth and Method, p. 395.
2. Ibid, p. 326.
3. Ibid, p. 327.

اللـوح المحفوظ التي لم ترد في الكلام الإلهي. يُرجِعُ القرآنُ الكريم المسـلمين في هذه الحالات إلى رسول الإسـلام ﷺ قائلًا: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ﴾[1] ويفتح عمليًا بهذه العبارة الباب واسعًا لفهمِ أحكامِ موضوعاتٍ كثيرةٍ لم يتسـع المجال لذكرها في القرآن الكريم. وتتسم هذه الحالات التـي تمتد من عدد الصلوات اليومية وعدد ركعات كل صلاة منها، وهي أهمّ فروع الدين، إلى حكم أكل لحم طائرٍ يَصِفُّ جناحيه أكثر مما يخفق بهما، تتسم بالأبدية والخلود وأنها جاءت لجميع العصور. من هنا لو لم تكن أحاديث المعصومين عليهم السلام معبِّرةً عن مرادهم لعصورٍ وأزمانٍ لاحقةٍ فلن يكونوا قد اختاروا نهجًا سليمًا لبيان الأحكام وتبليغها للعصور الآتية، والحال أن حكمتهم وعصمتهم وعلمهم وقدرتهم تقتضي غير ذلك.

لكنَّ هاهنا ثلاثَ نقاط مهمة تستكمل هذا البرهان.

أ. القرآن الكريم والسنّة الشريفة كلٌّ واحدٌ

النقطة الأولى هي أننا عندما نقول إن كلام الله تعالى والمعصومين عليهم السلام يجب أن يكون بحيث لا يحيلوا فهمَ مرادهم إلى قرائن خارجية، فليس القصدُ من ذلكَ أنَّ هذه الفكرة يجب أن تكون مُدرجةً في كل جملة أو قضية حتى لو كانت جوابًا عن سـؤال شـخص ما طَرَحَ سـؤالًا ما، إنما القصد من ذلك هو أن مجموع القرآن الكريم وأقوال الرسـول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام وأفعالهم تمثِّل بوصفها مصادر أصيلة للفقه والمعارف الإسـلامية كلًّا واحدًا، ويجب النظر لها معًا بمجموعها وبكلّيّتها وبذلك فهي مفسِّرة لنفسها. لذلك لو كان في بعض الجمل غموض بسـبب اختفاء بعض القرائن، فيجب من أجل فهم مراد الشارع منها الاستعانةُ ببعضها الآخر وبجمـلات أخرى تنتمي للمجموعة نفسـها، وليـس بأقوال وقرائن من خـارج المجموعة. بمعنـى أنه لأجل فهم مراد آية من الآيات أو رواية من روايات الأئمة عليهم السلام ينبغي عدم الرجوع إلى غيرهـم أو إلى قرائـن خارجية، بل يتحتّم تفسـيرُ كلامهم غير الواضـح بغيره من كلامهم

---

[1]. النور: ٥٤.

وأقوالهم[١]. وهذا ما يحدث في تفسـير القرآن بالقرآن، ففي هذا النوع من التفسير يُؤخذ القرآنُ ككلٍّ واحدٍ يفسِّر نفسَهُ بنفسِهِ، ولا يستعينُ بشيء من خارجه في تفسير ذاته وإفادة معناه. يُقسِّم القـرآن الكريم آياته إلى محكمة ومتشـابهة. الآيات المحكمة هي التي تبـين الحكمَ بنحو جيد، وبدون أية احتمالات، وتفسِّر الآيات المتشـابهة. في هذه الحالة، حتى لو كان نزولُ آيةٍ ما بسبب حادثة تمثِّل شـأنَ نزول تلك الآية، فـإنّ فهمَ مراد الله تعالى منها لن يكـون مقتصرًا على العلم بشـأن نزولها، مع أن العلم بشأن نزولها يسـاعدُ في فهم مراد الله تعالى أفضل وأسرع، لكن مع ذلك ينبغي العلم بأن شـأن نزول الآية الشريفة هو مجرد مصداق واحد للمعنى الذي أراده الله تعـالى من الآية، وثمة مصاديق أخرى قد تحدث وتتكـرر على مدى التاريخ يمكن تطبيق الآية الشريفة عليها. وكذا الحال بالنسـبة للروايات، فهناك روايات محكمة وهناك روايات متشابهة. الروايات المتشابهة هي تلك المبهمة بلحاظ احتمال اختفاء القرائن، والروايات المحكمة هي تلك التي لا يمكن التردّد فيها، لذلك ينبغي إيضاح معنى المتشـابهات بواسطة المحكمات حتى لو لم تكن القرائن الخارجية معلومةً. فالمحكمات إذن يمكن أن تكون آياتٍ قرآنيةً أو رواياتٍ شريفةً تعمل كلها كمنظومة واحدة على إيضاح المتشابهاتِ سواء كانت آياتٍ قرآنيةً أو رواياتٍ. لذلك ينبغي فهم الآيات والروايات من قبل فقيه متخصص في فهم الدين والروايات. يشير الإمام عليٌّ عليه السلام إلى هذه القضية عندما يصف الذين يرومون تفسـير القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله ويصنِّفهم أربعةَ صنوف، وذلك في توصيفه الفريقَ الرابع منهم وهم أهل الصدق، قائلًا عليه السلام:

وَآخَرُ رابِعٌ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى اللهِّ وَلا عَلى رَسُولِهِ، مُبْغِضٌ لِلْكَذِبِ خَوْفًا مِنَ اللهِّ وَتَعْظيمًا لِرَسُولِ اللهِّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَلَمْ يَهِمْ، بَلْ حَفِظَ ما سَمِعَ عَلى وَجْهِهِ، فَجاءَ بِهِ عَلى ما سَمِعَهُ، لَمْ يَزِدْ فيهِ

---

١. ولهذه الحالة سـابقتها بين المسيحيين أيضًا. بل لقد كان شعار البروتستانتيين مقابل الكنيسة أن الكتاب المقدس يفسِّر نفسـه (Seebohm, Hermeneutics, Method and Methodology, p. 35). وقد حاولوا بهذا الشـعار سلب الكنيسة الحق الحصري في تفسـير الكتاب المقدس، ولكن الأئمة المعصومين حسـب مرتكزات الشـيعة هـم المفسرون الحقيقيون الواقعيون للقرآن الكريم، فمجموعة الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الواردة عن المعصومين عليهم السلام تفسِّر نفسـها بنفسـها. وقد أنجز كاتب السـطور في مقالة له مقارنةً بين المرتكزات اللاهوتية للهرمنيوطيقيين وبين مرتكزات علم الأصول، نحيل القارئ الكريم إليها.

وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ، فَهُوَ حَفِظَ النّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ، وَحَفِظَ الْمَنْسُوخَ فَجَنَّبَ عَنْهُ، وَعَرَفَ الْخاصَّ وَالْعامَّ وَالْمُحْكَمَ وَالْمُتَشابِهَ، فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ. وَقَدْ كانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْكَلامُ لَهُ وَجْهانِ: فَكَلامٌ خاصٌّ وَكَلامٌ عامٌّ، فَيَسْمَعُهُ مَنْ لا يَعْرِفُ ما عَنَى اللهُ سُبْحانَهُ بِهِ وَلا ما عَنى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَيَحْمِلُهُ السّامِعُ وَيُوَجِّهُهُ عَلى غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِمَعْناهُ وَما قُصِدَ بِهِ وَما خَرَجَ مِنْ اَجْلِهِ. وَلَيْسَ كُلُّ اَصْحابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ كانَ يَسْأَلُهُ وَيَسْتَفْهِمُهُ، حَتّى اَنْ كانُوا لَيُحِبُّونَ اَنْ يَجِيءَ الاَعْرابِيُّ اَوِ الطّارِىءُ فَيَسْاَلَهُ عَلَيْهِ السَّلامُ حَتّى يَسْمَعُوا. وَكانَ لا يَمُرُّ بي مِنْ ذلِكَ شَيْءٌ اِلّا سَاَلْتُهُ عَنْهُ وَحَفِظْتُهُ[١].

الفكرة القائلة: في فهم معنى قضيةٍ هي جزءٌ من كلٍّ، يجبُ التنبّهُ إلى ذلك الكلِّ برمّته وبمجموعه وعدم أخذ تلك القضية وحدها بنظر الاعتبار، فكرةٌ يُجمِعُ عليها كلُّ الهرمنيوطيقيين بمن فيهم الهرمنيوطيقيون الفلسفيون، فإلى ما قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية كان الدور الهرمنيوطيقي دورًا بين الكلِّ والجزء، ومختصًا بالقانون الثاني للهرمنيوطيقا المناهجية، ومعبِّرًا عن فكرةِ أنه لأجل فهم الجزء لا بدَّ من مراجعة الكلِّ وإشراك الأجزاء في فهم الكل. وينبغي لهذا الدور أن يستمر إلى أن يُفهَم معنى الجزء فهمًا حسنًا ويُفهَم معنى الكل أيضًا. ومع ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية تغيّر الدور الهرمنيوطيقي من دورٍ بين كلٍّ وجزءٍ إلى دورٍ بين المفسر والنص، ولم يكن قصد واضعي هذه النظرية أن يحكموا حكمًا حاسمًا بخطأ الدور بين الكل والجزء، بل كان قصدهم أن هذا الدور يجب أن يجري ضمن الدور بين المفسر والنص، لا أنه دور خاطئ[٢].

ب. ضرورة فحص القرائن الحالية والمقالية قبل استظهار النص

النقطة الثانية هي أن كل ما قيل في الإجابة عن السؤال الرئيس إنما قيل في خصوص فقيهٍ فَحَصَ جميعَ القرائن الخارجية (خارج النص) والداخلية (داخل النص) في جميع الروايات والآيات، وبادر إلى التفسير وفهْمِ المعنى بعد اطلاعه على القرائن المذكورة ويأسه من الوصول إلى قرائن جديدة. من هنا لو أراد شخص قبل فحص القرائن الخارجية والداخلية جعلَ فهمه

١. نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٠١.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 269.

للآيات والروايات معيارًا لفهم مراد الشارع فلن يكون مصيبًا في فعله هذا، ولا يمكنه نسبة فهمه إلى الشارع. جميع ما يعود للزمان والمكان، وهو ما يعرف بين الهرمنيوطيقيين بتأثير الأرضية/ الخلفية (context)، داخلٌ في هذه الفكرة، ولذلك يجب أن يخضع لفحص الفقيه، وبعد اليأس من العثور على قرائن أخرى يمكنه الاعتماد على الظهور المستحصَل. وفي هذه الحالة فقط يرى العقلاء جوازَ نسبةِ الشيء أو الفكرة إلى القائل، ولا يفرِّقون في ذلك بين شخص مقصود بالتفهيم وشخص غير مقصود بالتفهيم[١].

ج. اعتبار الظن الخاص في فهم مراد الشارع بدلَ العلم بمراد الشارع في الفقه

النقطة الثالثة هي: مع أن الفقيه والأصولي ينشدان في نشاطهما الفقهي معرفةَ المراد الواقعي للشارع والحكم المودع في اللوح المحفوظ، لكنهما يعلمان أن العلم بذلك غير ميسور في غالبية المواضيع خصوصًا في زمن الغيبة، وهذا هو انسداد باب العلم بمراد الشارع في زماننا الراهن، لذلك عليهما في هذا الزمان الاعتصام بالظن المعتبر من قبل الشارع والوصول إلى مراد الشارع تعبّدًا. والسبب في ذلك أنَّ المهمَ في الشريعة وفي العلاقة بين العبد والله تعالى هو الانقياد. والانقياد معناه أن العبد إذا شخَّصَ أمرًا بأنه مطلوب من قبل الشارع خضعَ له وأتى به ليَتِمَّ غرضُ الشارع المقدس[٢]، لذا فهو يعمل بالظنون المؤيَّدة من قبل الشارع المقدس. وهذه الظنون هي الظنون الخاصة التي سبق بيانُها. يبذل الأصوليون والفقهاء كل جهدهم ليصلوا إلى مراد الشارع بواسطة سِيَرِ العقلاء وسياقاتهم، لكنهم يعلمون أن هذه السير حجّةٌ لا أنها تصيب مراد الشارع مائة بالمائة، إذ إن المهم في الفقه أساسًا هو الحجّة وليس إصابة نفس الأمر، لذلك عُدّت المعذِّريّة والمنجِّزيّة من نتائج الحجّيّة وعوارضها. والتمسُّكُ بظواهر الكلمات بعد فحص القرائن واليأس من العثور على قرائن جديدة من الحالات التي يؤيّدُها العقلاءُ في بيان مراداتهم، وقد اختار الشارع هذه السيرة في مراداته وأوصلَ مراداته إلى الجميع حتى آخر الزمان.

---

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٤.

٢. راجع: الميرزا القمّي، قوانين الأصول، ص ٤٥٠/ موسى بن جعفر التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، ص ٧٤.

المبحث الثاني: طريقة فهم مراد الشارع عند علماء الأصول

لاحظنا في الفصل الثاني أن معنى النص لم يكن عند علماء الأصول سوى المعنى التصديقي الثاني والذي أطلق عليه تعبير المراد الجدّي للمتكلم. الظفر بهذا المعنى رهن بفهم المعاني التصديقية الأولى والمعاني التصورية للمفردات، ذلك أن المعنى التصديقي الثاني له صلته الوثيقة بالمعنى الظاهري في الدلالة التصديقية الأولى، إذ إمّا أن هذا المعنى نفسه هو الذي قصده المتكلم أو إذا لم يكن هو المعنى الذي قصده المتكلم فقد ألقاه المتكلم بسبب الشبه بينه وبين المعنى المقصود، لكنه يروم من خلاله تفهيم المخاطب معنىً آخر، وهذا من قبيل ما يحدث في صناعات التورية والكناية. يعتقد علماءُ الأصول أن سيرة العقلاء في المحاورات بالشكل الذي لو كان المعنى الذي أراده المتكلم مختلفًا عن المعنى التصديقي الأول، وهو نفسه المعنى الظاهري للكلام، فيجب عليه التأشير إلى ذلك بقرائن، وإلّا كان المعنى المراد هو نفسه المعنى الظاهري التصديقي الأول. كما أن الحالة العقلائية الأولية في استعمال الكلمات هي أنه لو قَصَدَ المتكلمُ من كلمةٍ ما معنىً غير حقيقي (معنىً موضوعًا للكلمة) وَجَبَ عليه تنبيه المخاطب إلى ذلك بقرائن، وإلّا لما كان قد عمل بحكمةٍ في بيان غرضه ولم يقل كلامه بحيث لا يوقع المخاطب في خطأ.

وعلى ذلك، لأجل فهم المراد الجدي للمتكلم وهو الغاية النهائية للمفسر الأصولي ينبغي أولًا فهم المعنى التصوري للكلمات وثانيًا فهم المعنى التصديقي الأول للكلمات، ومن ثم النظر والتمحيص هل هذه المعاني هي المعاني التي أرادها المتكلم بجدٍّ أم لا. عدَّ علماءُ الأصول دلالة الألفاظ على المعاني التصورية بسبب «الوضع» ودلالة الألفاظ على المعاني التصديقية بسبب «ظهور حال المتكلم في مقام المحاورة»[١]. واعتبروا طبعًا المعنى المدلول عليه في الدلالة التصورية أبعدَ مدىً من المعنى الحقيقي، وعدّوا المدلولات التصورية شاملةً للمعاني الحقيقية والمجازية كلتيهما، والشرط الوحيد الذي قرّروه لاستعمال الكلمة بالمعنى المجازي، وهو شرط يقوم هو الآخر على أساس الأغراض العقلائية للمحاورة، هو استعمال القرائن الصارفة؛ إذ في غير هذه الحالة سيَحمِل المخاطبُ معنى الكلمة على معناها الحقيقي وبالتالي لن يَفهَمَ قصدَ القائل من استعماله هذه الكلمة.

---

١. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ١٣٧.

النقطة المهمة في فهم هذه المعاني هي أن طريقة الأصوليين في الوصول إلى المعاني التصورية والتصديقية هي التمسك بـ «ظهور الكلام[١]»،[٢] وهذه هي الطريقة الوحيدة التي تمسّكوا بها للوصول إلى مرادات الشارع[٣]. ذلك أنهم يعتقدون أن الشارع المقدس لم يضع أية طريقة جديدة غير الطريقة الجارية بين العقلاء لبيان مراداته وحتى في استعماله للكلمات، بل اعتمد الطريقة والسيرة الجارية ذاتها في بيان مراداته[٤]. لذلك عندما نراجع سيرة العقلاء في محاوراتهم نجدهم

---

١. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٨١.

٢. تحصل دلالة الألفاظ على المعاني، خصوصًا في المعاني التصديقية، على نحوين: النصّ والظهور، وإذا كانوا يسمون لفظًا ما نصًّا أو ظهورًا فذلك لدرجة وضوحه وصراحته في الدلالة على معناه. ولـ«النص» من بين هذين أعلى درجات الظهور بينما يأتي «الظهور» في المرتبة التالية بعده من حيث وضوح الدلالة (الجرجاني، التعريفات، ص ٢١٦). ولكن مع ذلك فإن «الظاهر» من الوضوح واليقين بحيث لا يأبه العقلاء لاحتمال خلافه. والواقع أن النص حالة من ظهور اللفظ للمعنى يفهم فيه معنىً واحد للفظ حتى لو لم يأبه له العقلاء، ولا يوجد فيه معنى محتمل آخر (عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج ٣، ص ٤١٩). أما ظاهر الكلام فهو نوع من الدلالة يحتمل فيها خلاف المعنى الظاهر، لكن العقلاء لا يكترثون لهذا المعنى المحتمل. بعبارة أخرى على صعيد ظاهر الكلام عندما يُسمَعُ اللفظ سيكون المعنى المتبادر إلى الذهن هو المعنى الظاهري ولا يوجد مانع من تبادره إلى الذهن. وسبب هذه الإفادة هو إمّا الوضع أو القرينة الصارفة (م ن، ج ٢، ص ٤٤٥). والحقيقة هي أن دلالة النص على المعنى دلالة قطعية، ودلالة الظاهر على المعنى دلالة ظنية، لكنه ظن يؤيده العقلاء ويستعملونه لبيان مراداتهم.

٣. يعتقد الهرمنيوطيقيون المناهجيون أن الوصول إلى مراد المؤلف يستدعي منا أن نعيد خلق ذهنيته وشخصيته في أنفسنا. ويرون أن إعادة الخلق تلك ممكنة لأن للبشر جوهر واحد. لكن علماء الأصول يعارضون هذا الرأي لا سيما فيما يتعلق بالتعاليم الدينية وخصوصًا في الفقه، ولا يستعينون لفهم مرادات الشارع المقدس إلّا بظهور الكلام وبوساطة اللغة. ومرد ذلك إلى أن القائل في الفقه والتعاليم الدينية هو الله تعالى أو المعصومين عليهم السلام الذين لا يمكن إعادة تشكيل أذهانهم وشخصياتهم (مع ملاحظة التسامح في هذه العبارات في خصوص الله سبحانه) حسب المعتقدات والمرتكزات الكلامية لعلماء الأصول. وهكذا، لا يتسنى التوصل إلى مراداتهم إلّا عن طريق اللغة. وفي هذه الطريقة أيضًا يعمل الأصوليون على أساس مقولة «الحجية» ذات الأهمية البالغة، فهم من أجل فهم مراد الشارع يبحثون عن الحجّة لا عن العلم الواقعي، فباب العلم بمرادات الشارع مغلق علينا نحن الذين لا سبيل لنا إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام، لكن الله تعالى نفسه والمعصومين عليهم السلام رسموا لنا طرقًا وأمارات تمثل حججًا بيننا وبينهم للوصول إلى مراداتهم. وبهذا لو تم العمل على أساس تلك الحجج فكأنما حصل مراد الشارع، بل لا مانع في ضوء ما تقدم من إسناد الحكم الحاصل إلى الشارع رغم أن الحكم قد يكون شيئًا آخر في واقعه وفي اللوح المحفوظ.

٤. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٧. النقطة المهمة التي تتعين الإشارة لها هاهنا هي أن هذه الطريقة ما عدا

عندما يتكلمون بعضهم مع بعض، وينقلون مقاصدهم بعضهم لبعض عن هذا الطريق، يفعلون ذلك بالتمسّك بظهور كلامهم، لأن المتكلم يكتفى لبيان مراده بالحدّ الذي يكون فيه كلامه ظاهرًا ببيان مراده وليس نصًّا، فيصل المستمعُ إلى مراده عن هذا الطريق. لذلك استعمل الشارعُ أيضًا السيرةَ ذاتها وبيّنَ مراداته عن طريق ظهور كلامه وبنفس الألفاظ المتداولة بين العقلاء وبنفس القواعد اللغوية. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ...بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[١]. تدل هاتان الآيتان الشريفتان ومثيلاتهما على أن الله تعالى تكلّمَ مع مخاطبيه على أساس قواعد اللغة العقلائية ومقتضياتها بالضبط، ولم يضع نهجًا جديدًا.

اتّباع الشارع لسيرة العقلاء اللغوية في بيان مراداته بالنحو الذي حتى لو أرادَ عَرْضَ معنىً جديدًا لمفردة من المفردات لسارَ على قواعد العقلاء اللغوية. مثلًا، عندما يريد نقل لفظ الصلاة عن معنى الدعاء إلى استعماله بمعنى الأركان الخاصة، يستعمِلُ أولًا القرينة الصارفة ويدل بذلك مخاطبيه على أن مراده من هذا اللفظ هو الأركان الخاصة وليس الدعاء الصرف، إذ في بداية استعمال هذه الكلمة وإلى ما قبل واقعة الوضْع التعيّني بفعل كثرة الاستعمال، كان استعمالُ لفظ الصلاة لغرض الأركان الخاصة استعمالًا مجازيًا ويجب أن يكون مصحوبًا بقرينة، وحتى حينما استُعمِلَ هذا اللفظ بمعنى الأركان الخاصّة وصارَ هذا المعنى معنىً حقيقيًا له، لم يكن هذا الحدثُ بخلاف سير العقلاء اللغوية لأن عملية الوضع التعيّني بين العقلاء هي على هذا النحو.

والدليل على أن الشارع لم يضع أية طريقة أو سيرة أخرى غير سيرة العقلاء الدارجة لبيان مراداته هو أنه لو كان قد وَضَعَ مثلَ هذه السيرة الجديدة لكانت بسبب ضخامتها وشدة تأثيراتها

كونها تستند إلى إمضاء الشارع وبالتالي فهي موضع تأييد، فإن لها منشأها العقلي أيضًا، ويمكنها أن تكون حجّةً من هذا الباب أيضًا، إذ ما السبب الذي يدعو العقلاء لأن يتمسكوا بظهورات كلامهم في محاوراتهم ولأجل إيصال مقاصدهم؟ تدل التنقيبات في هذه المسألة على أن هذا السياق أو السيرة تقوم على أساس أحكام عقلهم العملي في مقام تواصلهم الكلامي الشفهي مع الآخرين، فلو أرادوا عدم التمسك بالظهورات لوجب أن يغلقوا باب التواصل الكلامي بالكامل، لذلك تستدعي سيرتهم العقلائية — وهي من الشؤون العملية والتنفيذية لعقلهم العملي — أن يعملوا بالظهورات. لذلك يستند التمسك بالظهورات فيما يستند على دليل عقلي أيضًا، ويكتسب حجيةً مضاعفةً.

١. الشعراء: ١٩٢ و ١٩٥.

في أجواء الشرع شائعةً بين المسلمين بشكل واسع جدًا بحيث لا تبقى خافيةً إطلاقًا على مرّ الزمان ولوصلتنا نحن أيضًا[١]. ونحن نلاحظ أن الأحداث التاريخية الكبرى المهمة لا تنمحي رغم تقادم القرون وتبقى في ذاكرة الأجيال والتاريخ وتبدو لنا نحن أيضًا يقينيةً تمامًا رغم الفاصل التاريخي السحيق الذي يفصلنا عنها. ولذا، لو كان ثمة وضْعٍ لسيرةٍ جديدةٍ في بيان المرادات في بيئة الشرع لكانت بمثابة حدث تاريخي عظيم جدًا لا يقوى أحد على محوه من ذاكرة تاريخ الشريعة.

بعد الفراغ من هذا البحث حول فكرةِ أنَّ سيرة الشارع في بيان مراداته هي نفسها سيرة العقلاء، ينبغي الإشارة إلى الأصول والأمارات التي يستعملها العقلاء في هذا السياق ويستعين بها علماءُ الأصول أيضًا في فهم مراد الشارع. استعمال الأصول المذكورة هو نفسه عملية التفسير التي يَتبيّن من خلالها معنى الكلام للمستمع.

١. موقع التفسير عند علماء الأصول

قبل استعراض الأصول التفسيرية العقلائية لفهم المعاني التصورية والتصديقية التي يقصدها الشارع، تتحتّم الإشارة إلى نقطة مهمّة تشي بالفرق المهم بين الأصوليين والهرمنيوطيقيين الفلسفيين في عملية التفسير، وتتعلق بموقع التفسير في عملية الفهم. يعتقد الهرمنيوطيقيون الفلسفيون أن الوصول إلى معنى النص والظفر به غير ممكن أساسًا من دون التفسير، فالمفسر يعاني منذ البداية من سوء الفهم، وعليه أن يرفعه بواسطة الحوار الذي يقيمه مع النص، ويغيّر حيازاته (ما يمتلكه ويتوفر عليه من معارف ومعلومات) ليصل إلى معنى النص. لذا فهم يعتقدون أن التفسير متقدم على أي نوع من أنواع الفهم، بل بالتفسير يتضح المعنى. أمّا علماء الأصول فيعتقدون أن المفسر طالما كان من أهل اللغة التي بيَّن الشارعُ المقدس (المؤلف) بها قصده، وله بذلك ارتكازات أهل تلك اللغة في فهم المعاني وقواعد اللغة، لذا فهو لا يعاني بادئ ذي بدء من سوء فهمٍ، ولا تتوجّب عليه مراجعة الأصول التفسيرية وتعيين قصد المؤلف إلّا

---

١. الطباطبائي الحكيم، التنقيح، ج ١، ص ١٧٧.

في الحالات التي يعتريه فيها الإبهام والشـك في المعنى[١]. وهكذا، لا يرى الأصوليون أن الفهم يحتاج منذ البداية إلى التفسير والأصول العقلائية لفهم المعنى، بل يحتاج لها فقط عندما يكون ثمة شك وتردّد في فهم المعنى[٢]. لذلك يصرِّح علماء أصول مثل الشيخ الأنصاري أن هذه الأصول تستعمل فقط عندما يرد احتمالُ فهمِ معنىً بخلاف المعنى المفهوم ابتداء[٣].

١. الميرزا القمّي، قوانين الأصول، ص ٣٩٨.

٢. كما أوضحنا في القسم الخاص بشرح المصطلحات المفتاحية في مستهل الكتاب، مرّت الهرمنيوطيقا منذ مطلع تكوينها في القرن السادس عشر وإلى الآن بثلاث فترات هي: فترة الهرمنيوطيقا المنهجية (من القرن ١٦ إلى القرن ١٩)، وفترة الهرمنيوطيقـا المناهجية (هرمنيوطيقا القرن ١٩)، والهرمنيوطيقا الفلسـفية (القرن العشرون). من بين هذه الفترات الثـلاث كان جميـع الهرمنيوطيقيين في الفترة الأولى يعتقدون أن مبادئ التفسـير يجب أن لا تسـتعمل إلّا في حالات الغموض والشـك، ولا ينبغي للمفسر أن يسـتعين بمبادئ التفسـير منذ البداية. مثال ذلك أن كلادنيوس وهو من الهرمنيوطيقيـين المبرزيـن في تلك الفترة يعتقد أنه يجب اللجوء إلى التفسـير في حال تعـذّر الفهم الواضح ومواجهة الغمـوض فقط (Szondi, Introduction To Literary Hermeneutics, p. 16). لكن الهرمنيوطيقيين في الفترات اللاحقة ذهبـوا إلى أننا نعاني من سـوء الفهم منـذ البداية، لذلك علينا أن نسـتعين منذ البداية بمبادئ التفسـير للوصول إلى المعنـى، طبعًا بالرغم مـن ذلك كان الهرمنيوطيقيون المناهجيون أي شـليرماخر وأتباعه يعتقـدون مع أننا نعاني من سـوء الفهم منذ البداية ويجب علينا لذلك مراجع المبادئ التفسـيرية منذ البداية، لكن المفسر يستطيع مع ذلك ورغم الفاصل التاريخي أن يفهم مراد المؤلف. وفي مقابل كلا الفريقين السابقين رأى الهرمنيوطيقيون الفلسفيون، أي هايدغر وغادامير وأتباعهما، تعذرَ فهم مراد المؤلف أساسًـا بسـبب الفاصل التاريخي وتاريخانية ذات المفسر (الدازاين)، ولا بد من اعتماد التفسير لإجلاء المعنى الاستعمالي. وهكذا، فالهرمنيوطيقا المنهجية متجارية تمامًا في هذه القضية مع علم أصول الفقه، أما الهرمنيوطيقا المناهجية فتتطابق مع علم الأصول فقط من حيث إمكان فهم مراد المؤلف.

٣. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

٢. الأمارات العقلائية لفهم المعاني التصورية

في فهــم المعنى التصوري لمفردةٍ ما يجب أولًا معرفة المعنــى الحقيقي الذي وضعت المفردة (اللفــظ) له، وفي مرتبة لاحقة وفي ضوء القرائن المســتعملة في الكلام يصارُ إلى دراســة المعنى المجــازي المحتمــل[١]. وحتى لو كان المتكلم قد اســتعمل الكلمة بمعنى مجــازي، تبقى المعرفة الدقيقــة بالمعنى المجازي منوطةً بمعرفة المعنى الحقيقي، إذ ثمة دائمًا بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي علاقة ورابطة، ولا تُستعمَل أيةُ كلمة بمعنى مجازي من دون علاقة بالمعنى الحقيقي. من أجل معرفة المعنى الحقيقي أو المعنى الذي وضع له اللفظ يَرجِعُ علماءُ الأصول إلى أمارات مثل التبادر والقول اللغوي من باب مبدأ الخبرة بالعمل العقلائي، ولأجل فهم المعنى المجازي ولأنه يجب تشــخيص القرائن الصارفة، يجعلون فهمهم العرفي مِلاكًا. كما أنهم، من أجل تشــخيص

١. من الضروري الإلتفات هنا إلى أن المعنى المجازي مطروح لأهميته البالغة وأيضًا بالنيابة عن سائر حالات اللفظ التي تقف مقابل المعنى الحقيقي. فهناك خمس حالات من دلالة اللفظ على المعنى تقف مقابل حالة دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي. وهذه الحالات الخمس هي: المجاز، الاشــتراك، التخصيص، النقل، والإضمار (الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٠). المجاز هو اســتعمال اللفظ لغير المعنى الموضوع له بســبب وجود علاقة ورابطة وضعية وطبيعية بالموضوع له، وذلك من قبيل استعمال كلمة الرقبة للدلالة على الإنسان، وكلمة الأسد للدلالة على الرجل الشجاع. والاشــتراك هو تعدد الوضع للفظ واحد مثل العين التــي وضعت للعين الباصرة ولعين الماء و.... والتخصيص هو قَــصْرُ الحكــم العام ببعض حصصه، الحصص التي هــي من حيث المعنى الموضوع له مــن مصاديق ذلك العام، لأن البعض الآخر من الحصص انفصلت عنه بســبب الدليل المخصِّص. والنقل هو غلبة اســتعمال لفظ لمعنى جديد بعد ما كان وُضِعَ ســابقًا لمعنى آخر، بحيث لم يعد يســتعمل للمعنى الأول الســابق وصار يستعمل للمعنى الثاني الجديد اســتعمالًا حقيقيًا. ومثال ذلك كلمة الصلاة التي وضعت ســابقًا لمعنى الدعاء وكانت تســتعمل له، لكن اســتعمالها لــلأركان الخاصة غلب على ذلك الاســتعمال بحيث لم تعد تســتعمل لمعنى الدعاء. والإضمار عبــارة عن تقدير أمر في الــكلام يتوقف المعنى الصحيحُ للكلام على تقديره. طبعًا التخصيص والإضمار من أفراد (أقســام) المجاز لكنهم ميّزوهما بسبب ما فيهما من خصوصية مميِّزة (الحسيني الشيرازي، الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، ص ٩٨). وهكذا يمكن تلخيص حالات الكلمة في معانيها المقابلة للمعنى الحقيقي بثلاث حالات هي: المجاز، والاشــتراك، والنقل. وقــد اكتفينا في متن الكتاب بالإشــارة إلى المعنى المجازي، أولًا لأن جوهر بحثنا هــو حول ضياع القرائن الدالة على المعنــى المجازي والتــي يفترض أنها مؤثرة تأثيرًا كبيرًا في مراد المؤلف، وثانيًــا يوجد المناط الكلي للبحث في الحالات الثلاث كلها، فذكرنا المجاز بالنيابة عن الحالتين الأخريين. مع ذلك سنشــير بعد الفراغ من البحث حول تشــخيص القرائن لفهم المعاني التصورية والتصديقية إلى الأصول المتعلقة بعدم الاشتراك والنقل أيضًا.

المعنى الحقيقي من المجازي في حالات الشك بينهما، يعملون بأمارات التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب وحتى الإطراد، فيميّزوا بذلك المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي.

منشأ التبادر هو الإرتكاز العرفي العقلائي الشائع بين أهل اللغة والدال على الاقترانات الأكيدة الموجودة بين الألفاظ والمعاني، من هنا يتسبب هذا الارتكاز في أنْ يُفهَم المعنى من محض اللفظ وبدون أية قرينة. تُعزى حجّيّة التبادر وكاشفيّته عن التبادر العرفي والمعنى المتفاهم عليه بين الجميع إلى مبدأ التطابق بين الفهم الشخصي والفهم النوعي، وحقيقة هذا المبدأ هو الاستظهار الشخصي في الكشف عن الاستظهار النوعي والعرفي[١]. لا يقوم هذا المبدأ العقلائي على التعبّد، حاله في ذلك حال سائر الأصول العقلائية، بل على أساس الكاشفية وأماريّة الغلبة، إذ من العادة أن الفرد إذا تموضع في بيئة لغةٍ ما وكان من أهل تلك اللغة تكوّنت في ذهنه التبادرات والعُلقات اللغوية لأهل ذلك العرف وتلك اللغة، ومنشؤها هو الدلالات اللغوية. ولم يردع الشارعُ هذا المبدأ العقلائي، ويكشفُ عدمُ ردعه هذا عن موافقته له[٢]، لأن هذا العرف كان على مرأى منه، وكان بوسعه ردعه، لكنه لم يردعه.

وما يحصل عند مراجعة القول اللغوي هو أن المتفحص، ولأن اللغويين يعبِّرون عن الاستعمالات المتنوعة للكلمة، يتسنى له أن يستخلص من ثنايا هذه الاستعمالات المتنوِّعة روحَ المعنى المشترك بين الاستعمالات كافة بوصفه المعنى الذي وُضِعَ له اللفظُ. وللإنصاف يجب القول مع أن الفرد نفسه من أهل اللغة وله ارتكازه العرفي ويمكنه بالتبادر معرفةَ المعنى الحقيقي، لكنه يبقى غير مستغنٍ عن مراجعة القول اللغوي، لأن حالات الحاجة إلى القول اللغوي في التفاصيل والدقائق المعنائية من الكثرة بحيث تؤدي عدم مراجعته إلى مشكلات واسعة في الفقه. فالارتكاز العرفي للفقيه لا يفي بهذه الدقائق والظرائف والتفاصيل، والحال أنه بحاجة إلى التفاصيل المعنائية المذكورة في حالات الشك التي كثيرًا ما تقع. والحقيقة هي أن المعرفة التي يكتسبها الفقيه من التفاصيل المعنائية التي يقدمها اللغويون، تؤهّله لاتخاذ

١. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٦.

٢. م ن، ص ٢٠٧.

القــرار في خصوص المصاديق المشــكوك فيها، وبيان وضعية الحكم المبيَّن في لســان الدليل فيما يتعلق بالمصداق المشكوك فيه. كمثال لذلك من أجل أن يعرف الفقيهُ أحكامَ المصاديق المتنوعة للألفــاظ – بما في ذلك الألفاظ المعاصرة – مثــل الوطن، والدكان، والتمر، والفاكهة، والكنز، والمنجم، والغــوص، و... الخ المبيَّنة في لغة الأدلة والتي لكل واحد منها أحكامه، فهو بحاجة للتفاصيل المعنائية المبيَّنة من قبل اللغويين ليســتطيع اتخاذ القرار الصائب في الحالات الملتبســة المشكوك فيها[١].

٣. الأمارات العقلائية لفهم المعاني التصديقية

لاحظنــا أن المعنــى عند علماء الأصول هو هــذه المعاني التصديقية الثانيــة أو المراد الجدي للمؤلــف. يعتقد الأصوليون أن الظفر بالمراد الجدّيّ للمؤلــف رهنٌ في الخطوة الأولى بمعرفة الدلالــة التصديقيــة الأولى – المعنى الظاهري للكلام – لأن هــذا المعنى هو في أغلب الأحيان المراد الجدي الذي يقصده المؤلف. وحتى في الحالات التي لا يكون فيها هذا المعنى مرادًا جديًا تكــون له صلة وطيدة بالمراد الجدي تجعــل معرفة المراد الجدي منوطةً بمعرفته. من باب المثال، في حالات الكناية والتورية والأمثال السائرة والتضمينات حيث يختلف المعنى التصديقي الثاني (المراد) عن المعنى التصديقي الأول، يرتبط الفهمُ الدقيق العميق للمعنى الأصلي، وهو نفســه المعنى التصديقي الثــاني، ارتباطًا وثيقًا بمعرفة المعنى التصديقي الأول. مثلًا عندما يسرد قائلٌ بيتَ الشعر الفارسي السائر مسارَ الأمثال: «هر كه نان از عمل خويش خورد/ منّت حاتم طائي نبرد» (كلُّ من أكلَ خبزَهُ من كدِّ يمينه/ لم يَعُدْ بحاجةٍ لمنّةِ حاتم الطائي) للإشــارة إلى شــخصٍ يســتعطي دومًا مســاعداتِ الناس لتأمين معاشــه، فمع أن مراده الجدي ليس المعنى الظاهري الأول لبيت الشــعر لكن الفهمَ الصحيح لمراده الجدّي منوط بفهم صحيح للمعنى التصديقي الأول للبيت. المعنى التصديقي الأول للبيت، وهو معناه الظاهري البدوي، أنّ كلَّ من يكسب رزقه ومعاشــه من ســعيه وكدّه وجهده فلن يبحث أبدًا عن منّة حاتم الطائي أو لن تصيبه منّةُ

---

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٧.

حاتم الطائي. ولا مراء في أن هذا المعنى الظاهري ليس مرادَ القائل لأنّ حاتم الطائي لم يعد على قيد الحياة ليقصده ذلك الشخص ويتحمل مننه. من جهة ثانية، فهمُ مراد الشاعر من هذا البيت منوطٌ حتمًا بمعرفة السامع قصصَ جود حاتم الطائي وكرمه وسخائه، وفي غير هذه الحالة لن يتواصل السامعُ مع هذا البيت الشعري إطلاقًا، ولن يفهمه ولن يدرك مراد الشاعر منه وما فيه من دقائق معنائية.

لذلك ينبغي بدايةً التحدث عن طريقة الوصول إلى المعنى التصديقي الأول، وفي مرحلة لاحقة تتوجب دراسة مناهج الأصوليين في الوصول إلى المعنى التصديقي الثاني.

أ. فهم المعنى التصديقي الأول (المعنى الظاهري)

يذهب علماء الأصول إلى أن المعنى التصديقي الأول، لأنه معنى قصدي ويجب أن يَقْصِدَ منه المتكلمُ التفهيمَ -ويسمّونه أيضًا القصد الاستعمالي- فهو تابعٌ في المرحلة الأولى لظهور حال المتكلم، ولذا ففهمه منوط بفهم ظهور حال المتكلم. فبغض النظر عن ما هو المعنى التصديقي الأول أو الثاني، يجب أن يتضح هل قَصَدَ المتكلمُ إلقاءَ هذه المعاني أم لا؟ إذ لو لم يكن يقصد من الجملة التي قالها إلقاءَ معنىً فلن يصل الدور إلى دراسة ماهية المعنى. وظهور حال المتكلم في الحالة الطبيعية الأولية هو أنه من أهل اللغة ويحمل في ارتكازه المعاني التصورية والقواعد اللغوية تلقائيًا وبصورة لاواعية في كثير من الأحيان، ويستعملها، وحين يستعمل ألفاظًا بتركيبة معينة في مقام التحاور مع آخرين فهو يقصد التفهيم يقينًا وينشد من ذلك نقل وبيان قصده الجدّي لهم[1]. وإنْ لم يكن الأمر كذلك فلا بدَّ من وجود قرينة صارفة في كلامه أو في الظروف المحيطة به تصرف كلامه عن هذا المعنى. لذلك نفهم من ظهور حال المتكلم ما إذا كان في مقام إفادة معنى تصديقي أول وثاني أم لا. وبعد الفراغ من هذا المقام يأتي الدور لدراسة ماهية المعنى الذي يقصده المتكلم، وفي هذا الخصوص يعتقد الأصوليون أن المعنى التصديقي الأول يتأتّى استعانةً بقواعد اللغة. ومن الطبيعي أن يكون للقرائن الحالية والمقالية دورها في تعيين

---

١. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ١٣٧.

هذه المعاني، وتأثيراتها اللغوية، إذ أنَّ تدخّل القرائن في تغيير المعنى البدوي حالةٌ مألوفة في جميع اللغات ولا تتعارض مع القواعد اللغوية.

ب. فهم المعنى التصديقي الثاني (المراد الجدي للمتكلم/ المؤلف)

حيث إن المعنى التصديقي الثاني منبعثٌ من قصد المؤلف أو القائل، كما هو الحال بالنسبة للمعنى التصديقي الأول، لذلك يجب أن يحرز من حيث القصد. ما يجعل المخاطب يُحرِز قصدَ المؤلف في إلقائه مرادًا جديًا هو أيضًا ظهورُ حال المتكلم أو الكاتب كما كان الأمر بالنسبة للمعنى التصديقي الأول[١]. وبعد إحراز وجود قصد في إفادة معنى تصديقي ثانٍ يأتي الدور لتعيين ماهيته.

يستعين علماء الأصول بسيرة العقلاء لفهم مفاد المعنى، فسيرة العقلاء في محاوراتهم أنهم عندما يستعملون جملةً أو وحدةً لغوية لها معنىً ظاهريٌّ (معنى تصديقي أول) يقصدون في الوهلة الأولى هذا المعنى، وإذا لم يكن مرادهم هذا المعنى فلا بدَّ من أن يقدموا قرينةً صارفةً لتفهيم المعنى للمخاطب (المتلقّي). قد تُذكَرُ هذه القرينة الصارفة في طيّات الكلام، وإذا كان الطرفان متفقَين عليها ولهما عهدهما الذهني بها فيمكن حتى أن لا تُذكَر في الكلام، لكن المعنى يبقى مستندًا إليها قائمًا بها. كمثال على ذلك نقول إن القرائن الحالية المنبعثة من خلفية أو أرضية صدور الكلام (Context) هي من هذا القبيل، بل إنها تتسرَّب إلى الكلام وتتفشى فيه بشكلٍ لاواعٍ في كثير من الأحيان، من دون أن يُصرِّح بها الطرفان، بل ربما من دون أن يتفطّنا إليها ويشعرا بها. على كل حال، يمكن لهذه القرائن أن تدل على أن مراد القائل أو الكاتب هو هذا المعنى الظاهري لكلامه أو معنى آخر غير هذا المعنى الظاهري.

تتعلق النقطةُ المهمة التي يتداولها علماءُ الأصول بهذه القرائن، بل إن الحاجة إلى التفسير تُطرح عندهم ضمن هذا المضمار أساسًا. طبعًا لا يلجأ علماءُ الأصول إلى التفسير إلّا في الحالات التي يكون فيها شكّ أو غموض في فهم المعنى، وهذا الغموض يختص بالحالات التي يحتمل

---

١. م ن.

فيها وجود قرينة صارفة تغيّر المعنى، لكن هذه القرينة لم تصل الفقيه في الظروف الحالية. لذلك من أجل فهم المراد الجدي، وإذا كان النص بحيث تكون فيه القواعدُ اللغويةُ والنحوية، وكذلك القرائنُ الحالية والمقالية الدخيلة في المعنى – سواء كان المعنى معنىً ظاهريًا أو معنىً آخر تشهد لــه القرائن المتوفرة – واضحةً جليةً بحيث لا تترك مجالًا للشــكّ في المــراد الجدي، فلن تكون ثمة حاجة لتطبيق الأصول والأمارات العقلائية، ولكن إذا كان هناك احتمالٌ عقلائيٌّ ملحوظ بخصــوص وجود قرائن تغيّر المعنى لكنها بقيت خافيةً عنا، فنكون بحاجة إلى تطبيق الأصول العقلائية لحســم أمر المراد الجدي. وسنطالع فيما يأتي هذه الأصول العقلائية ونفحصها، لكننا يجــب أن ننتبه قبــل ذلك إلى أن هذه الأصول تطبَّقُ في الفقه عندمــا يكون بابُ العلم بمرادات الشــارع مســدودًا، ويريد الفقيه في مثل هذا الظرف، وباســتخدام الأصول والأمارات الظنية المذكورة، أن يرفع الغموض والضبابية عن معنى النص ويصل بالنتيجة إلى مراد الشارع. ومن الطبيعــي أن ينتفي في مثل هذه الظروف ادعاء العلم بمراد الشــارع، بيــد أن المهم في الفقه هو حجّيّة المعنى المفهوم، والتي لا يطالب الشارعُ الفقيهَ ومقلّديه بأكثر منها. وفي أغلب المحاورات العرفية أيضًــا لا يحصل علم بمراد القائل، لكن المعنى المفهوم مقبول عند العقلاء، بل ويمكن نسبته إلى القائل. لذلك إذا عمل الفقيه على أساس الأمارات التي تمثل حجّةً رغم أنها ظنية تفيد الظن لا أكثر، فسيكون فهمه مقبولًا لدى الشارع. لذلك حين نتحدث عن المعنى الذي يقصده الشارع في هذه الحالات فالقصد هو المراد الذي يتأتّى على أساس قواعد اللغة ويعبِّر عن نفسه في ظهور الكلام، وليس المراد الواقعي الموجود والمعيّن في اللوح المحفوظ[١]؛ إذ على فرض الانسداد لن يكون ثمة طريق آخر غير هذا إلى مراد الشــارع. يســمّي علماء الأصول هذه الطرق الطرق العلمية التي تكتسي طابع الحجّيّة ويمكن العمل بها عند انسداد باب العلم.

١. التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، ص ٧٤.

ج. الأصول المُعيِّنة للمراد الجدّي في حالة الشك

في ضوء أن منشأ الشك في تعيين المراد الجدي هو احتمال وجود قرائن صارفة عن المعنى التصديقي الأوّل إلى معنىً آخر[١]، يرى الشيخ الأنصاري أننا لو أحرزنا كون المتكلم في مقام بيان مراده، ولا نشاهد قرينةً في كلامه، لكان أصلُ «عدم القرينة» العقلائي هو الأصل الأوّل والأساسي في تعيين مراده. يعدد الشيخ الأنصاري لهذا الأصل شؤونًا منها أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة غلبة الاستعمال المطلق في الفرد الشائع[٢]. وفي مقابل الشيخ الأنصاري الذي عَدَّ أصلَ عدم القرينة الأصلَ الأساسي الأوّل المعتمَد، يذهب الآخوند الخراساني إلى أن الأصل الأساسي الأول في هذه الحالات هو أصالة الظهور الذي يعد أصلُ عدم القرينة وأصالة الحقيقة من شُعَبِهِ[٣]. يعتقد الآخوند أن أصل عدم القرينة يأتي في مقام علاج الشك في ظهور الكلام لاحتمال وجود قرينة خارجية منفصلة، أمّا أصالة الحقيقة فتأتي في مقام علاج الشك في ظهور الكلام لاحتمال وجود قرينة داخلية متصلة أدّت بالمخاطب إلى الشك في ما إذا كان المعنى الظاهري للكلام هو ما أراده المتكلم جادًّا أم لا. طبعًا المشهور بين علماء الأصول اعتقادهم أنَّ أصالة الحقيقة أصلٌ مستقل يقعُ على عرض أصالة الظهور، لذلك يطبِّقون هذا الأصل في البداية ومن ثم يكتشفون المراد الجدّي بواسطة أصالة الظهور، لكن الآخوند الخراساني يعتقد أن هذا الأصل من شُعَبِ أصالة الظهور. وثمرة هذا البحث أنه لو كان الشك في المراد الجدي لاحتمال وجود قرينة داخلية فلا يمكن التمسُّك بأصالة الحقيقة والقول إنَّ المراد هو المعنى الظاهري البدوي. لذلك يغدو اللفظ المستعمل في هذه الحالات مجملًا إذ ليس له أي ظهور. وإذا كان مردُّ الشك والغموض في فهم المعنى إلى أننا لا نعلم لأيّ معنى وُضعت المفردة المستعملة في الكلام، فلن نستطيع هنا أيضًا وبسبب عدم ظهور الكلام التمسك بأصالة الظهور من أجل فهم المراد الجدي.

---

١. إذ في حال انتفاء القرائن المذكورة سيكون المعنى الظاهري، الذي يمثل المعنى التصديقي الأول، هو المراد الجدّي أيضًا.

٢. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

٣. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٨٦.

النقطة المهمة هنا هي أن الأصول المذكورة معتبرة في دراسة القرائن اللفظية ويصحُّ استخدامها واعتمادها، غير أن المشكلة الأبرز تتعلق بالقرائن الحالية والمقامية التي يمكن أن تختفي عنّا على مرِّ الزمان، لذلك علينا بعد ذلك دراسة طرائق تأثير هذا الاحتمال أو عدم تأثيره في الوصول إلى المراد الجدي. وسنسلط الضوء على هذه الموضوعة في المقال اللاحق المخصص لدراسة آراء الأصوليين في إمكان أو عدم إمكان فهم مراد الشارع مع وجود هذا البون الزمني الطويل بين زمن الصدور وزمن التفسير. لكن النقطة المهمة الأخرى التي يجب إخضاعها للفحص والدراسة قبل التطرق لإمكان أو تعذّر فهم مراد الشارع مع وجود فاصل زمني هي: على افتراض إمكان الفهم، وعلى افتراض التمسك بالأصول العقلائية المذكورة في تعيين مراد المؤلف في الحالات التي يحتمل فيها وجود قرينة، تنبغي الإجابة عن السؤال القائل: كانت الخطاباتُ الصادرة عن الشارع بأدبيات الزمن الماضي على كل حال، فما الدليل والحال هذه على أن فهمنا للمفردات والقواعد اللغوية هو نفسه الفهم الذي كان سائدًا في زمن الصدور؟ تمسّكَ علماءُ الأصول في هذه الحالات بأصالة أو أصل عدم النقل الذي سنعرض له فيما يلي.

د. أصل عدم النقل وعدم الاشتراك

أشرنا في مستهل مبحث الأمارات العقلائية المشخِّصة للمعنى التصوري إلى وجود صور أخرى مقابل صورة دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي لا يُستعمَلُ فيها اللفظُ للدلالة على المعنى الحقيقي، ويخلقُ الالتفاتُ إلى هذه الصور مسائلَ وقضايا في فهم المراد الجدّي للمتكلم. وهنالك من هذا السنخ ثلاثة استعمالات هي استعمال اللفظ للمعنى المجازي، واستعماله للمعنى المشترك، واستعماله للمعنى المنقول، وهي من الناحية اللغوية استعمالات صحيحة وممكنة وقد ترد في المراد الجدي للمتكلم. على سبيل المثال مع أن فهمنا لمراد الشارع يحصل عن طريق اللغة، ولكن مع تقادم السنين وابتعاد الزمان لن يكون من المستبعد انتقال الكلمات المذكورة من معانيها الأولى القديمة إلى معان جديدة، كما ليس من المستبعد أن يحصل وَضْعٌ جديدٌ في تلك الكلمات. لذلك إنْ لم نعالج هذا الاحتمال فلن نحقِّق اطمئنانًا لصحّة فهمنا مرادَ المتكلم الجدّي عن طريق نصوصه الواصلة إلينا.

لحل هذه المشكلة، استعان علماءُ الأصول بأصلٍ (أو أصالة) عقلائي هو أصل عدم النقل وكذلك أصل عدم الاشتراك العقلائي. ليس مجال تحرك هذه الأصول عندما يكون لدينا يقين بحصول النقل أو الاشتراك إطلاقًا، بل مجالها فقط عندما نشكُّ بسبب بعد الزمن ما إذا حصل نقل وما إذا حصل وضع جديد أم لا. طبعًا ليست هذه الأصول أصولًا تعبّدية من اختراع الشارع، بل هي أصول عقلائية تمامًا يعتقد بعض الأصوليين أن منشأها هو أصل «الثبات وندرة التغيير» القائل بأن معنى الكلمة ثابت في غالبية الاستعمالات اللغوية[١]، لأن التحولات اللغوية نادرة، وحتى عندما تحصل فهي ممكنة الرصد والتشخيص بسهولة[٢]. طبعًا يذهب بعض علماء الأصول ومنهم الشهيد محمد باقر الصدر إلى أن هذا الأصل له جذوره في أصل عقلائي آخر هو أصل التطابق بين الذهن الشخصي والذهن العرفي العام، إذ عندما يكون الفرد من أهل اللغة ويحمل الارتكازات العرفية لأهل تلك اللغة ستكون انسياقاته الذهنية متطابقة مع العرف العام[٣].

إنها أصول جارية بين جميع الأمم والعقلاء، لذلك يراجع العقلاءُ نصوصَ أسلافهم بكل سهولة ويسر، وإذا لم يصلوا بفحوصاتهم التي يجترحونها إلى إثبات التغيير والنقل المعنائي فسيعتمدون أصالةَ عدم النقل بكل سهولة وينسبون المعنى الذي فهموه إلى كتّاب تلك النصوص. حتى غادامير وأمثاله ممن قالوا بتعذّر معرفة معاني النصوص القديمة انطلاقًا من تاريخانية المفسر، يعترفون بصواب هذا الأصل بل يأخذوه أخذ المسلمات والقبليات في مراجعاتهم لكتب الماضين وما ينقلونه عنها من نصوص ومقاطع. من باب المثال يقول غادامير في «الحقيقة والمنهج» وفي ذروة بحثه حول ضرورة استخلاص المعنى الاستعمالي دونَ مراد المؤلف، حول أصالة عدم النقل:

١. لندقق في أن هذا الكلام، كما بيّنا، لن يكون جاريًا في الحالات التي فيها يقين بالنقل. وكلامنا فقط عن الحالات التي نشك بوجود النقل فيها.

٢. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٠٧/ الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ٢١١.

٣. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ٢١٠.

طبعًا السـؤال الذي يطرح هو كيف يجب العمل حسـب هذا المقتضى [استخلاص المعنى الاستعمالي المناسـب لظروف المفسِّر الراهنة]؟ نواجه خصوصًا في مضمار علم المعنى مسألةَ أنَّ استعمالنا للغة استعمالٌ لاواع. كيف نكتشف أن ثمة فارقًا بين استعمالنا الدارج واستعمال النص الدارج؟ أخالُ أننا يجب أن نقول إننا نعمل هكذا في تجربة الانجذاب نحو النص. إمّا أن النص لا يعطـي أيَّ معنـىً أصلًا أو أنَّ معناه لا يتطابق مع ما كنا نتوقعه منه. هذا هو ما ينبهنا إلى هذه النقطة وهي أنه ربما كان هناك تباين في الاستعمالات. الذين يتحدثون باللغة نفسها التي أتحدث أنا بها يستعملون الكلمات بمعنى مألوف لديَّ. هذه قبلية عامّة لا يمكن التشكيك فيها والنيل منها إلّا في حالات خاصة[1].

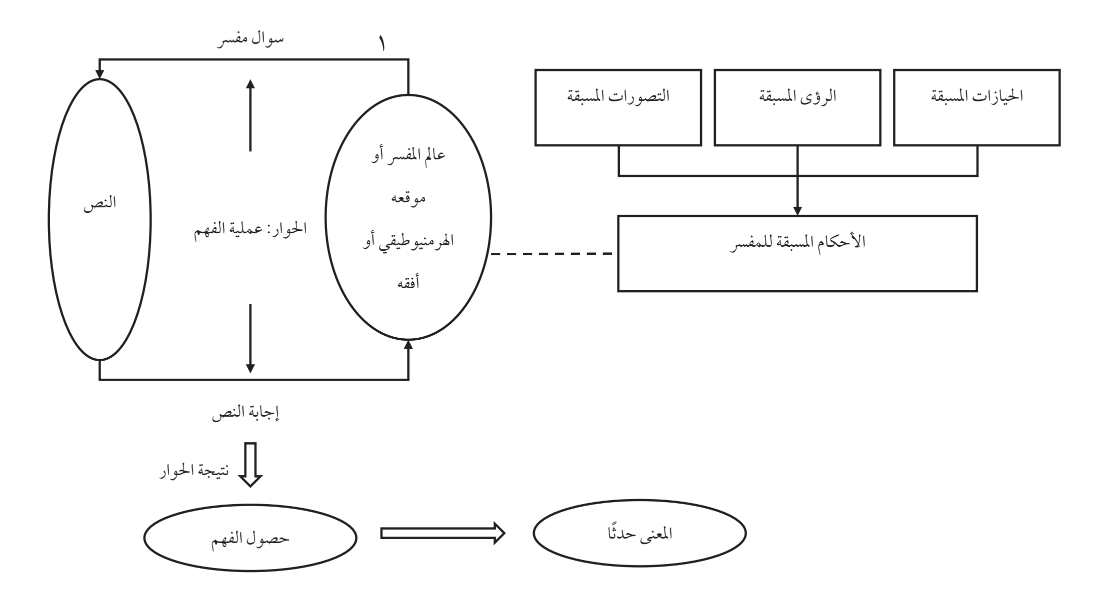
1. Gadamer, Truth and Method, p. 270.

المقال الثاني

نقد الركائز المعرفية لنظرية الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية

في مقالات سابقة، دار الكلام بما فيه الكفاية حول رأي الهرمنيوطيقا الفلسفية بخصوص الماهية الحوارية السؤالية – الجوابية للفهم، ونمثِّل هاهنا لكل تلك المباحث بالمخطط البياني أدناه:

ونحاول فيما يلي تسجيل ملاحظاتنا النقدية على هذا التصور للفهم على مستويين هما: القبليات والنتائج.



المبحث الأول: نقد قبلية تاريخانية الفهم

كل ما طرح في الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير وقام عليه هذا الصرح الشامخ الملعلع هو تعليمة أو فكرة تاريخانية المفسر (أو الدازاين) التي أوضحنا أنها مستقاة من الأفكار الأنثروبولوجية لهايدغر، فالفهم على أساس آراء هايدغر من السمات والإغزيستانسيالات الوجودية للدازاين، وحيث إن الدازاين تاريخاني فسيكون فهمه أيضًا تاريخانيًا.

على أن النقطة الهامة تكمن في أن الإنسان، كما سبق أن شرحنا، ليس تاريخانيًا بالمرّة وبشكل كلّي ليكون فهمه أيضًا تاريخانيًا دائمًا وبالكامل، ولتكون النتيجة بدورها أنّ جميع الفهوم تاريخانية ولا يوجد أيّ فهم لاتاريخاني، بل هناك كثير من فهوم الإنسان تتسم بأنها لاتاريخانية ومتعالية على التاريخ، مع أن بعضها الآخر تاريخاني. لذلك من غير الصحيح القول على نحو الموجبة الكلية إن جميع فهوم الإنسان تاريخانية.

يُعزى الحكم القائل إن بعض فهوم الإنسان تاريخانية وبعضها الآخر غير تاريخانية إلى أن للإنسان بعدين هما البعد المادي والبعد الروحي، وهذا ما يجعل متعلقات معرفته متأثرة بكلا هذين البعدين. طبعًا تتعلق ملكة إدراكه ومعرفته[1] بروحه، ولا يقوم بعده المادي إلّا بتوفير متعلقات الفهم، ولا يتدخل في المعرفة إلّا بحدود الإعداد والتمهيد. والسبب في ذلك أن روح الإنسان خلافًا للجواهر العقلية جسمانية الحدوث، وطالما بقيت في هذه الدنيا كان لها مع بدنها الذي يمثّل جانبها المادي علاقةُ اتحادٍ فتتأثر به وتترك فيه تأثيراتها في الوقت نفسه[2]. والحقيقة أن هذا الجانب المادي موهبة إلهية للروح تستطيع عن طريقه تنمية نفسها وتفعيل مواهبها الكامنة

١. الفهم المطروح في علم الأصول فهم منهجي يتعلق بالعلوم الحصولية فهو يحصل بعد عمليات هذه العلوم، ولكن مع ذلك قوة الفهم والإدراك من القوى والخصال الوجودية للإنسان التي لو أردنا أن تكون لنا مقارنتنا مع الهرمنيوطيقا الفلسفية فيجب الاهتمام بهذا البعد.

٢. طالما كانت هناك روح في هذه الدنيا كانت علاقتها بالبدن علاقة اتحادية. وليس الاتحاد هنا بمعنى العينية بل بمعنى التركيب الحقيقي والذي يحصل في التركيب بين الصورة والمادة من باب المثال. الروح في هذا التركيب بمنزلة الصورة، والبدن بمثابة المادة، واللذان يشكّلان في تركيبٍ حقيقيٍّ موجودًا واحدًا اسمه الإنسان، والذي هو رغم كونه موجودًا واحدًا لكن الآثار الخاصة لكل من المادة والصورة موجودة فيه وتجري في حياته اليومية.

فيها. طبعًا عندما نتفصِل الروحُ عن المادة ستعود مجردةً تمامًا ولا تتأثر بالمادة، لكنها ما دامت في هذه الدنيا تبقى مقهورةً للتركيبة المتحدة مع الجسم والآثار الناجمة عن تلك التركيبة. عدم أخذ هذين البعدين وتأثيراتهما المتبادلة بالحسبان يفضي إلى حالات إفراط وتفريط في تحليل ملكة المعرفة وخصلة الفهم لدى الإنسان. البعض ممن لا يأبهون للبعد المادي للإنسان والمتعلقات الناجمة عنه في الإدراكات يؤكدون أن جميع معارف الإنسان غير مادية وغير تاريخانية، وبالتالي ستكون الأحكام كلها عندهم ثابتة لا تتغير. وفريق آخر مثل هايدغر وغادامير اختزلوا الإنسان في بعده المادي فما كان منهم، نتيجةَ ذلك، إلّا أن عمّموا كلَّ خواص المادة كالتزمّن والتاريخانية والمكانية على جميع أبعاد الإنسان الوجودية وأنكروا بالمرة أن تكون له إدراكاته الثابتة غير المتغيرة. والحال أن ملكة المعرفة أو القوة العارفة لدى الإنسان لها متعلقات يرتبط بعضها بالجانب المادي للإنسان وبعضها بالجانب اللامادي. بطبيعة الحال، يمكن للإدراكات المرتبطة بالبعد المادي، ولها بسبب ذلك متعلقات مادية، أن تكون متزمنة وتاريخانية فتتغير بتغير الزمان وعلى مرّ العصور، بل قد تتغير حتى بتغير المكان؛ لكن الإدراكات المرتبطة بالبعد اللامادي للإنسان لا تتغير على مدى الأزمان وبتغير الأماكن. تمتاز إدراكات الفئة الثانية بالتفوّق على إدراكات الفئة الأولى فلها نوع من الهيمنة عليها، وبمجرد أن يشخِّص الإنسانُ أيَّ إدراك مادي[١] تَغيَّرَ نتيجةَ تَغيُّرِ الزمان أو المكان فهو إنما يفعل ذلك بالملاكات والمعايير التي يتلقّاها من إدراكاته الثابتة، وبذلك تمنحه الإدراكات الثابتة وغير المادية قدرات التغلّب على أبعاد الزمان والمكان، وتجعله متعاليًا على الزمان والمكان. مثال ذلك أن كثيرًا من الأحكام الفقهية تتعلق بموضوعات تختص بظروف الحياة المادية للإنسان في زمان ومكان معيّنين، لذلك قد تتغير الموضوعات المشار إليها من الناحية الفقهية بتغير الزمان والمكان فتتطلب لذلك أحكامًا جديدة. ومن هنا تم تخمين دور عنصرَي الزمان والمكان في عملية الاجتهاد وتقديره ليصار عن طريق رصد تغيّر الموضوع إلى تغيير الحكم أيضًا. النقطة التي يتعين الالتفات لها هي أن هذا التغيير وطريقة تدخّل تغيرات

---

١. هذا الاصطلاح اصطلاح تسامحي، والمقصود هو الإدراكات التي لها متعلقات مادية، فالإدراك ذاته هو على العموم مجرد وغير مادي.

الزمـان والمكان في الموضـوع وبالتالي في الحكم، تُعـزى إلى الإدراكات الثابتة وغير المادية التي ترشـد الإنسان إلى تشـخيص تغيّر الموضوع. مثال ذلك معارفُ أساسـيةٌ مثل ضرورة العلية، واستحالة اجتماع النقيضين والمتضادين، وعلاقة الفقر بين المخلوق والخالق، و... في الفلسفة، وإدراكات تتعلق بحسن العدل وضرورة تطبيقه وقبح الظلم وضرورة تحاشيه، وضرورة عدم الإضرار بالنفس، وضرورة عدم الإضرار بالغير، وضرورة أداء حقوق الخالق، وضرورة شكر المنعم، واحترام ماء وجه المؤمن ونفسـه وماله، و... في الفقه، هـي من التعاليم الثابتة الخاصة بالبعد اللامادي للإنسان، والتي تمدُّ له يد العون في معرفة الموضوعات المتغيرة.

يكمن الخطأ الذي وقعت فيه الهرمنيوطيقا الفلسفية في عدم الاكتراث لهذه البنية الوجودية وعدم التفكيك بين المعارف الحاصلة عن البعدين المادي واللامادي للإنسان. وسبب ذلك أن تركيبـة البدن والروح تركيبة اتحادية حقيقيـة أدّت إلى أن يحتاج التفكيك بينهما وبين آثارهما إلى مزيد من الدقة. ثمة بين الروح والبدن في الإنسان وبالتالي بين الإدراكات الناجمة عنهما صلات وتعاطيـات تجعل كلَّ واحد منهما مؤثرًا في الآخر. طبعًا تؤمن الهرمنيوطيقا الفلسـفية نفسُـها بالقضايا الأساسـية الجذرية التي مرّ ذكرها وببعض القضايا الأخـرى، وهذا بحد ذاته نقض لدعوى تاريخانية جميع معارف الإنسـان التي تطرحها هذه المدرسـة. من باب المثال هل يعتمد ادعاء الهرمنيوطيقا الفلسـفية هذا نفسـه على تاريخانية جميع المعارف أم لا يعتمد؟ إذا كان هذا الادعاء أيضًا تاريخانيًا لكان زائلًا، فيكون هادمًا لنفسـه بنفسـه، وإنْ لم يكن تاريخانيًا فسيكون إذن مثالًا ناقضًا لنفسـه. بالطبع حاول غادامير الردَّ على هذا الإشكال القائل: هل تنطبق قضية «إنّ جميعَ الإدراكات البشرية تاريخانية» على نفسها؟ أي هل هي بدورها تاريخانية أم لا؟ حاول الـرد عليه بالقول إنّ هذه القضية ليس لها ما بمسـتواها حتى يكـون بينهما تناقض. فالتناقض يحصل بين قضيتين من مسـتوى واحد، ولكن على كل حال تبقـى هذه النقطة مقبولةً وهي أن التاريخانيـة رغم جدية ادعائها قد لا تعتبر في زمن آخر قضيةً صادقةً، أي قد يأتي زمان لا يعود الناس يفكرون فيه بطريقة تاريخانية، ولكن مع ذلك ليست نتيجة هذا الكلام أن القول بشرطية

جميع الإدراكات خالٍ من المعنى ومتناقض منطقيًا[١]. على أن هذا الردّ ليس ردًا مقبولًا، ففي كل الأحوال عندما تُنْكِرُ قضيةٌ نفسَها ولا تكون صادقةً على نفسِها سيسقط اعتبارها من الأساس، لأن هذا الادعاء يَطرحُ مناطًا يشمل جميعَ القضايا، سواء كانت قضايا من فئة معارف الدرجة الأولى أو قضايا من معارف الدرجة الثانية[٢]. يقول هابرماس ناقدًا هذا الردّ الذي ساقه غادامير:

إنّ غادامير نفسه متفطِّن إلى هذا التناقض، فهو يعترف بوجود تعارض في مواقفه بين النظرية والتطبيق. بمعنى أن نظريته لا يمكنها الخضوع لأصول وفروض نفسها[٣].

الخطأ الآخر الذي وقعت فيه الهرمنيوطيقا الفلسفية هو أنها بالرغم من نظرتها الفلسفية لقضية الفهم حيث درست هذه القضية من منظور فلسفي، لكنها خلطت بين متعلق الفهم والفهم نفسه، وهذا ناجم عن منحاها الظاهرياتي في مقاربة قضية الفهم. فالفهم في المنظور الصحيح مجرد لامادي مع أن متعلّقه مادي. لذلك حتى لو نُسِبَت التاريخانيةُ في المعارف المادية إلى الفهم فذلك من باب متعلق الفهم لا من باب الفهم نفسه، وإلّا فكل أنواع العلم والمعرفة والفهم[٤] إنما هي مجردة سواء كان متعلقها ماديًا أو غير مادي. وهكذا، حتى في تلك الموضوعات الفقهية التي تتطلب أحكامًا متفاوتة بفعل ظروف الزمان والمكان، لو افترضنا أنَّ موضوعَ حكمٍ ما قد تغيّر بفعل الزمان والمكان فتغيَّرَ لذلك حكمُهُ، فهذا الحكم الجديد هو فهم ثان لا أنه ذلك الفهم الأول نفسه تمَّ هدمه ونسفه، فأينما أمكنَ وجود ذلك الموضوع الأول لكان له ذلك الحكم الأول نفسه. وبهذا يبقى الفهم الأول ثابتًا لا يتغيّر وما حدث له بتغيّر الموضوع هو أنه فَقَدَ فعليّته حاليًا، فالذي تغيَّرَ هو موضوع الفهم ومتعلّقه، ما جعله بحاجة إلى فهم جديد؛ لذلك من المعروف بين الفقهاء أنَّ الموضوع إذا تغيَّرَ تَغيَّرَ الحكمُ تبعًا له، فهذا التغيُّرُ لا يعني زوالًا كليًا لذلك الحكم الأول، بل بمعنى سقوطه عن الفعلية. أي متى ما ظهر الموضوع

---

1. Gadamer, Truth and Method, p. 534.

٢. عرب صالحي، فهم در دام تاريخي نگرى، ص ٢٣٨.

٣. هولاب، يورغن هابرماس.. نقد در حوزه عمومى، ص ٢٥٨.

٤. بمعنى اسم المصدر لا المصدر الذي يعني حصول الفهم (التفهّم إن صحَّ التعبير).

الأول وأمكن وجوده عاد الحكمُ الأول للظهور وكان صادقًا عليه. مثلًا لو اعتبرنا حكم تأمين دية القتـل الخطأ من قبل العاقلة منوطًا بوجود العاقلة[١]، وقلنا في ضوء ذلك: طالما لا توجد في الوقت الحاضر عاقلة لذلك لا تتعلق بها الدية، فمعنى هذا الكلام أن الحكم المذكور يسـقط في تلك الحالة عن الفعلية لا أنه يزول بالكامل. لذلك لو وجدت العاقلة مرة أخرى في مكان ما[٢] لعاد حكم تسديد العاقلة ديةَ القتل الخطأ إلى حيّز التنفيذ.

المبحث الثاني: الفهم والنسبية

مثلما عارض غادامير النزعة النسبية في المعنى عارض النزعة النسبية في الفهم أيضًا. لذلك حاول تقديم ملاكات للفهم تحرره من ربقة النسبية، ولكن يلوح أن التوفيق لم يحالفه في اختيار ملاكات دقيقة صائبة لهذا الغرض.

وللتأشـير على رسوخ أنواع النسبية بما في ذلك نسبية المعنى ونسبية الفهم في أفكار غادامير يتحتّم علينا بدايةً استعراض صنوف النزعة النسبية وضروبها لنتبين أيها ينطبق على غادامير، ثم نستعرض الحلول التي قدّمها غادامير لهذه الإشكاليات كي نتمكن من مناقشتها نقديًا.

١. صنوف النزعة النسبية

للنزعـة النسـبية صنوف وأنواع متعددة من أبرزها أن نقسِّـم النزعة النسـبية إلى: نسـبية معرفية[٣] ونسبية غير معرفية[٤]. وتتوزع النسبية غير المعرفية عمومًا إلى صنفين كليين هما النسبية

---

١. يعتقد بعض الفقهاء أن الأحكام الشرعية كلها تعبّدية، لذلك تتعلق الدية بالعاقلة سواء كانت هناك عاقلة أو لم تكن.

٢. كالمناطق التي لا تزال تعيش على شكل قبائل.

3. Cognitive Relativism

4. Non-Cognitive

الأخلاقية[١] والنسـبية الثقافية. أمّا النسـبية المعرفية[٢] فيذكرون لها خمسة صنوف هي: النسبية في العقلانية[٣]، والنسـبية في الصدق[٤]، والنسبية المعارفية (الإبسـتيمولوجية)[٥]، والنسبية الواقعية (اعتبار الواقع نسبيًا)[٦]، والنسبية المفهومية[٧] ,[٨] طبعًا تسمّى النسبية المفهومية فيما تسمّى النسبية المعنائية[٩] والنسـبية اللسـانية (اللغويـة)[١٠] أيضًا[١١]، والتـي تختص بالأبعاد المختلفة للنسـبية

١. النسـبية الأخلاقيـة: Ethical Relativism: تنكر النسـبية الأخلاقية القضايا الأخلاقية المطلقـة ذات القيمة الدائمية. وتشـترك المدارس النسـبية المختلفة على الصعيد الأخلاقي في أن اتصاف الأفعال بالحسـن والقبح والـ «يجب» والـ «يجب أنْ لا..» ليست بمعزل عن أي قيد أو ظرف أو نسبة، بل إن الإيمان بكل واحدة من هذه القضايا منوط بالموقع الخـاص الفردي أو الذهنية أو الترجيـح الفردي أو التأثر بالظروف الاقتصاديـة – الاجتماعية بحيث لو تغير طرف النسبة لما عاد بالإمكان تصديق تلك القضية والإيمان بها (أحمد واعظي،درآمدى بر هرمنوتيک، ص ٤٣٠).

٢. النسبية المعرفية: Cultural Practice: سنورد إيضاحات حول هذا النمط من النزعة النسبية في صفحات آتية.

٣. النسـبية في العقلانية: Relativism about Rationality: طبقًا لهذا النمط من النزعة النسـبية تتنوع المعايير المستخدمة في العلم حسب الأطر النظرية أو الخلفيات (الأرضيات) التي ينشط فيها العلماء، والإيمان بأيّ معيار منها هو من صناعة خلفية نظرية معينة. وتستلزم هذه الرؤية عدم الاعتراف بمناهج علمية ثابتة دائمة (عرب صالحي، فهم در دام تاريخى نگرى، ص ٢٤٢).

٤. النسـبية في الصدق: Relativism about Truth: بمعنى أن صدق أية قضية منوط بأرضيات خاصة، فقد تكون القضية صادقةً في أرضية ما أو سياق ما، وكاذبةً في سياق آخر (م ن).

٥. النسبية المعارفية: Epistemological Relativism: بمعنى أن ما يعد لأفرادِ ثقافةٍ ما معرفةً وعلمًا هو وليد أرضيتهم الثقافية أو النظرية، ولا يعد بالضرورة معرفةً لسائر الثقافات والأرضيات (م ن).

٦. النسبية الواقعية:Relativism about Reality: بمعنى أن شكل وجود العالم والواقع نفسه منوط بالمعتقدات والنظريات التي نؤمن بها (م ن).

٧. النسـبية المفهومية: Conceptual Relativism: بمعنى وجود شاكلات (أو صيغ) مفهومية متفاوتة لا رجحان لإحداها على الأخرى، أو إن هذا الرجحان لا يقبل الإثبات على الأقل. فكل شـخص يتصور الواقع بنحو خاص على أساس شاكلته المفهومية، ولا يتسنى القول أيّ هذه التصورات هو الذي يحكي الواقع بصدق وصواب (م ن).

٨. راجع: سنكي، بررسى پنج روايت از نسبى گرايى شناختى، ص ٥٦-٦٦.

9. Semantic Relativism

10. Linguistic Relativism

11. Baghramian, Relativism, p. 164.

المفهومية بالمعنى العام[١]. نعتقد أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تعاني من النسبية الواقعية وأيضًا من النسبية في الفهم — بمعنى اسم المصدر — أي النسبية المعارفية، وكذلك من النسبية المعنائية (نوع من النسبية المفهومية). لذلك سوف نوضّح بادئ ذي بدء هذه الصنوف الثلاثة من النسبية لنشير إلى وجه وقوع الهرمنيوطيقا الفلسفية فيها. وقبل أن نشرح شيئًا عن هذه الصنوف الثلاثة من النسبية نعرض الوجه المشترك بينها لنوفر تصورًا أفضل عن ادعائنا بخصوص الطابع النسبي للهرمنيوطيقا الفلسفية.

أ. القاسم المشترك بين صنوف النزعة النسبية

تُطرح النزعة النسبية (Relativism) في مقابل النزعة الإطلاقية أو القطعية (Absolutism)، وتتوزع صنوفًا عديدة بحسب تنوع متعلقاتها. ومن الطبيعي أن يؤدي إنكار النزعة الإطلاقية إلى النسبية عندما يصار إلى إنكار جميع جذور النزعة الإطلاقية، أي جميع الأمور التي يمكنها بما هي أمور مطلقة أن تمثل أساسًا للمعرفة، وإلّا إن لم ننكر ولو نوعًا واحدًا من أنواع الأمور المطلقة أو جذرًا واحدًا من الجذور الأصلية للنزعة الإطلاقية فلن نكون قد وقعنا في النزعة النسبية ولن تظهر النسبية إلى النور. بكلمة ثانية تؤمن النزعة النسبية بعدم وجود أي معيار مثالي كلّيّ للعقلانية والتفكير لا تطاله تغييرات الزمان والتاريخ[٢]. ومن الطبيعي أن يكون الموقف المقابل لذلك هو القول بوجود أمور مطلقة مستقلة عن الأشخاص، يمكنها أن تمارس دور المعيار لفحص التفكير والتعقل. في هذا السياق عدّد الفلاسفة ثلاثة أنماط للأمور المطلقة ليشيروا إلى صنوف النزعة الإطلاقية. وقد أكدوا أن الإنسان إذا اعتقد حتى بأحد هذه الأمور المطلقة فلن يكون نسبيًا، أما إذا أنكرها كلها فسيكون نسبيًا[٣]. بتعبير آخر لا تتحقق النزعة النسبية إلّا بإنكار الأمور الثلاثة المطلقة كلها، بينما تتحقق النزعة الإطلاقية بعدم إنكار ولو نمط واحد منها. هذه الأمور المطلقة الثلاثة هي:

---

١. سيتم إيضاح ذلك في مقال: في خصوص معنى ومفهوم النسبية المفهومية والنسبية المعنائية.

2. Bernstien, Beyond Objectivism and Relativism, p. 8.

3. Harre and Krausz, Varieties of Relativism, p. 24.

١. العين المستقلة للإنسان.

٢. أمرٌ أساسي جذري يمثل بنية تحتية أصلية لجميع المعارف ويتسم بالثبات وعدم التغير الدائم.

٣. وأخيرًا أمرٌ كوني شامل يُجمِع عليه الجميعُ ويقبلونه، وهذا ما يميزه عن سواه.

وهكذا كانت المرجعياتُ (الأطر المرجعية) التي تكوّنت على أساس كل واحد من هذه الأمور المطلقة هي: النزعة العينية (Objectivism)، والنزعة الجذرية الأساسية (Foundational-ism)، والنزعة الكونية الشمولية (Universalism)[1]. ملاك فحص المعنائية، والوجود، والحسن، والجمال، و... الخ في النزعة العينية أمورٌ مستقلةٌ عن منظار كل إنسان شخصيًا وآرائه، فهي أمور تتلبس لبوس المنظار الجمعي وزاوية نظر النوع الإنساني بشكل عام كلّيّ. وإنكار هذا الملاك يعني بالطبع عدم وجود مثل هذا المنظار أساسًا، أو إنه ليس في متناول البشر ولا يمكنهم الوصول إليه. ويعتقد أصحابُ النزعة الجذرية أن بالإمكان فحص المعنائية، والحسن، والجمال، وما إلى ذلك، بالتوكّؤ على أمرٍ واحدٍ (وأمر واحد فقط) أساسيٍّ وجذريٍّ وثابتٍ ومستمرٍ. ومن الطبيعي أن إنكار هذه الركيزة يكمن في تعذّر تصور مثل هذا الأساس والجذر. أما النزعة الكونية الشمولية فتعني أن هناك أمرًا كونيًا شاملًا يتفِقُ ويُجمِعُ عليه جميع الناس ويمثل ركيزة لفحص وتقييم صحة وعدم صحة المعنائية والوجود والحسن والقيم الفنية و... الخ[2].

ومن الواضح أنه لو توفر نمط واحد فقط من هذه الأنماط الثلاثة للأمر المطلق في مدرسة فكرية ما، واعتُمِدَ ركيزةً فيها، لما صدق على تلك المدرسة الفكرية توصيف النسبية، لكن درجة إطلاقيتها لن تكون في الوقت نفسه قوية شديدة. ولكن إذا توفرت في مدرسة فكرية ما الأنماط الثلاثة كلها من الأمر المطلق كركيزة للمعرفة، أي إذا كانت ركيزة المعرفة فيها أمر يتسم بأنه كوني شامل (Universal)، وعيني (Objective)، وجذري أساسي (Foundational)، لكانت إطلاقها في أشد درجاته ومدياته. من هنا كان التركيز على هذه الجذور الثلاثة للنزعة الإطلاقية

---

1. Ibid.
2. Ibid.

على جانب كبير من الأهمية، وإذا زعم شــخصٌ (أو مدرســة فكرية) أنه غير نسبي فيجب عليه توضيح أيَّ واحدٍ من هذه الجذور الثلاثة اعتمده أساسًا نظريًا له. وفي مسألتنا موضوع البحث وهي الهرمنيوطيقا الفلســفية لدى غادامير والنزعة النســبية المفهومية، يجب أن يتضح بأيّ أمر مطلق من الأمور المذكورة أعلاه اعتصمَ غادامير للتملّص من النزعة النسبية المفهومية، وضمن أية مرجعية يعتزم معالجة هذه القضية.

ب. النزعة النسبية في الواقع (النسبية الواقعية)

تعني النســبية في الواقع (أو النسبية الواقعية) أن شكل وجود العالم وشكل الواقع منوطان بالمعتقــدات والنظريات التي نؤمن بهــا، أو أنهما يتأثران بها على الأقــل[١]. ويبدو هذا التعريف للنزعة النســبية واضحَ البطلان، لأن العالم وواقعيته مســتقلان عن الإنسان على كل حال، ولا علاقة لهما بآراء الإنســان وتصوراته. لكن دراســة آراء العلماء تدل على أن كلماتهم ليست دائمًا بحيث ينيطون بوضوح واقعية العالم الخارجي بأفكار الإنســان فيقعون في نزعة نســبية بسيطة واضحــة، بل يلاحظ في بعــض المدارس الفكرية أن واقعية العالم ترتبــط في نهاية المطاف بنحو معقّد بمعتقدات الإنســان ونظرته للعالم. تعد هذه الآراء ضربًا من النزعة النســبية تجاه الواقع وإنْ بنحو غير مباشر. على ســبيل المثال لو قال قائل إن العالم وواقعياته منوطة بشتى النظريات العلمية، وإن العالم والواقع يظهران في كل نظرية بنحو مختلف يتناســب مع تلك النظرية، لكان قوله هذا واضح الانتماء للنســبية الواقعية. وإذا قائل قائل أو مدرســة فكرية إننا لا ننكر العالم والواقع الخارجيين المستقلين عن الإنسان، لكننا لا نتعامل إلّا مع العالم الذي في متناول أيدينا، أي إننا نتعامل مع العالم الذي يظهر لنا أو المصنوع لنا[٢]، لكان قوله هذا في عداد النسبية الواقعية أيضًا، ولكن بنحو أعقد لا بنحو بسيط[٣]. العالم الذي في متناول اليد حسب هذا الرأي هو بالتالي عالم ظهر للإنسان، وصار مفهومًا من قبل الإنسان، وبات الإنسان يتعامل ويتعاطى معه. في هذا

---

١. سنكي، بررسى پنج روايت از نسبى گرايى شناختى، ص ٦١.

2. Made-up Word

٣. م ن.

النوع من التفكير لم يتم نفيُ العالم الفيزياوي الخارجي المستقل عن الإنسان بالمرة، لكنه يُستبعد تمامًا على الصعيد المعرفي. وهذا اللون من النسبية يؤدي حتى إلى المثالية لأنها تُغرِق الإنسانَ في عالمه لا في العالم الواقعي، وتشكِّل جميعَ معارف الإنسان ضمن حدود ذلك الفضاء فقط.

ج. النسبية المفهومية

ذكرنا أن النسبية المفهومية نمط من النسبية المعرفية يتعلق بالأطر المفهومية العامّة. وبالمستطاع ذكر شعبتين اثنتين لهذا النمط من النسبية إحداهما مع أنها تسمّى بنفس التسمية عادةً لكننا من باب تمييزها عن الشعبة الثانية من النسبية المفهومية نطلق عليها اسم النسبية المفهومية بالمعنى الخاص، ونطلق على الشعبة الثانية من النسبية المفهومية اسم النسبية المعنائية. فيما يأتي إيضاح لكلا الشعبتين من النسبية المفهومية.

١. النسبية المفهومية بالمعنى الخاص

تتعلق النسبية المفهومية بالمعنى الخاص، وهي شعبة أو قسم من النسبية المفهومية بالمعنى العام، بالملاحظات الفلسفية حول العلاقة بين الذهن واللغة والعالم[١]، وهي عبارة عن أننا في مواجهتها لـ/ وانفتاحنا على العالم الخارجي لا نمتلك قابلية أن ندرك العالَمَ كما هو وبصورته الواقعية، فإدراكاتنا تحصل بواسطة أطر وأنظمة مفهومية من صناعتنا وصياغتنا، وهي أطر ونظم شديدة التنوع[٢]. ببيان آخر كل ما نقوله عن العالم، نقوله في كل الأحوال والمواضع، عن طريق مفاهيمنا المصاغة من قبلنا، وحتى المفاهيم البسيطة والأولية أيضًا فردية ومنوطة

---

١. من صنوف النزعة النسبية النزعة النسبية الثقافية والتي تشبه النسبية المفهومية بالمعنى الخاص، وتتعلق كلتاهما بقضية إمكان ترجمة الإدراكات من لغة وثقافة إلى لغة وثقافة أخرى، بيد أن اختلافها عن النسبية المفهومية يعود إلى زاوية نظرها لهذا الموضوع، فالنسبية المفهومية تَدرُسُ هذه المسألةَ من زاوية فلسفية بينما تدرسها النسبيةُ الثقافية من زاوية التجارب والمشاهدات العينية (Baghramian, Relativism, p. 162). يقال في النسبية الثقافية إن للثقافات والقوميات المختلفة معتقدات وقناعات مختلفة تُعتمَد كمعيار لمعرفة صحّة أو خطأ القيم والسلوكيات و... الخ. ولا توجد ثقافة واحدة عالمية شاملة يمكن أن تُعتمَد كمعيار لكل القيم والسلوكيات.

2. Baghramian, Relativism, p. 162.

بالقبليات المفهومية وتتعامل مع ظــروف ومواقف ممكنة ومتباينة. لذلك طالما انصبَّ الاهتمام عــلى تفكيرنا فلن يتاح للواقع التحرر والانفصال عن المفاهيم بشــكل تام[١]. فضلًا عن ادعائها هذا تؤكد هذه الشــعبة من النسبية على أن الأطر المفهومية متفاوتة هي الأخرى، ولا يوجد أي أمــر خارجي يمكن للأطر المفهومية المبتنية عليه أن تَخْضَعَ للفحص والتقييم والأحكام[٢]. ومن المسلم به أنه لو كانت الأطر المفهومية واحدةً متساويةً عند الجميع فلن نكون أمام نسبية مطلقة، بــل لتسرَّبَ إليها ضربٌ من النزعة الإطلاقية مع أنها تبقى من زاوية ما نزعةً نســبيةً، إذ في هذا الفــرض مع أن النزعة العينية (Objectivism) من بــين الأنماط الثلاثة المذكورة للأمر المطلق قد أُنكِرت، لكن النزعة الكونية الشمولية (Universalism) لم تُنكَر، لذلك بصرف النظر عن معرفة الواقع والأعيان الخارجية المستقلة عن الإنسان (Objects)، يوجد مِلاكٌ لصحة أو سقم معارف الأفراد تجاه بعضهم وتجاه الواقع، وهذا ما يحول دون حصول النسبية المعرفية، وهذه هي النقطة التي سبق أن أشرنا لها وقلنا إن المدرسة الفكرية إذا تمتعت بأمر مطلق واحد من الأمور المطلقة الثلاثة المشــار إليها، فسيجعلها ذلك مطلقةً بالدرجة نفســها وفي المضمار الذي ينشط فيه ذلك الأمر المطلق لا أكثر. طبعًا على افتراض تفاوت الأطر المفهومية، بين الثقافات واللغات المختلفة على الأقل، ســوف يختلف انتزاعُ المفاهيم من الخارج، ولهذا تنتفي القابلية للترجمة، ويؤدي هذا النمط من النسبية المفهومية إلى نسبية ثقافية، وكذلك إلى نسبة معارفية إبستيمولوجية[٣].

٢. النسبيـة المعنائيـة (السيمانطيقية)

تعني النسبية المعنائية أن معاني الكلمات تابعة لمواقعها في اللغات التي تنتمي لها، فحيث إن كل لغة مركبة من مجموعة ثقافية فريدة لذلك تختص معاني الكلمات في تلك اللغة بتلك اللغة ولا يمكن ترجمتها ترجمةً كاملة تامة إلى لغات أخرى[٤]. هذه الرؤية للنسبية المعنائية لها بعدها العالمي

---

1. Hintikka, Semantics for Propositional Attitudes; p. 457.
2. Baghramian, Relativism, p. 163.
3. Ibid, p. 164.
4. Harre and Krausz, Varieties of Relativism, p. 34.

من حيث اهتمامنا بقابلية ترجمة معاني الكلمات في لغة ما إلى لغات أخرى، ولها أيضًا بعدها المحليّ بالنظر إلى اهتمامنا بقابلية ترجمة معاني الكلمات من ساحةٍ في لغةٍ ما إلى ساحات أخرى في اللغة نفسها. وهذا النوع من النسبية هو الذي وقعت فيه الهرمنيوطيقا الفلسفية، فالهرمنيوطيقا الفلسفية تعتقد أنه عندما يمتد زمن طويل يفصل بين عصر التأليف وعصر التفسير لن يعود من المتاح فهم المعاني التي كانت تحملها الكلمات والجمل التي مثَّلَت مرادَ المتكلم. بكلمة ثانية: مع وجود الفاصل الزمني الطويل ترتفع إمكانية انتقال المعاني الأولى من زمن المؤلف وساحته إلى زمن المفسِّر وساحته، لذلك يكتسب معنى النص هويته في أفق المفسر، ويُخلَقُ خلقًا جديدًا، ويمكن أن يكون مختلفًا بالنسبة لكل مفسر، بل يمكن أن يكون مختلفًا بالنسبة للمفسر الواحد في آفاق مختلفة. وسيّالية معنى النص قضية تتعلق بهذا الشيء تحديدًا، إذ عندما يختلف معنى النص الواحد في الساحات والآفاق المختلفة ويكون اختلافه هذا حتميًا، ولا تتوفر إطلاقًا إمكانية الظفر بالمعنى في ساحة أخرى وأفق آخر، تولد النسبية المعنائية.

تحدث النسبية، كما أسلفنا، عندما تغيب جميعُ صنوف النزعة الإطلاقية الثلاثة وهي: النزعة الكونية الشمولية أو العمومية (Universalism)، والنزعة العينية (Objectivism)، والنزعة الأساسية (Fundationalism). وليست النسبية المعنائية استثناءً لهذه القاعدة، فإذا كان غادامير يدّعي عدم وقوع هرمنيوطيقاه في شراك النسبية وأنه حاول التخلص منها، فلا مندوحة أمامه من أن يشير إلى صنف النزعة الإطلاقية الذي اختاره للإفلات من النسبية المعنائية، ولإفشائه وبثه في هرمنيوطيقاه؛ فلو أرادت أية مدرسة فكرية أن لا تكون نسبية من حيث علم المعنى (المعنائية) فلا مناص لها من أن تكون إمّا ذات نزعة كونية شمولية (عمومية/ Universalism) من خلال أن تكون في تلك اللغة معان تبقى محفوظة في الترجمات إلى لغات أخرى، أو في الترجمة داخل اللغة الواحدة من أفق إلى أفق آخر، أو ذات نزعة عينية (Objectivism) من خلال أن تكون في تلك المدرسة معان تبقى ثابتة لا تتغير بواسطة موضوعات (Matters) مستقلة عن معتقدات الإنسان ورغباته، وإمّا أن تكون ذات نزعة أساسية (Fundationalism) من خلال أن تحتوي على مجموعة أساسية من الوحدات المعنائية الأصلية والتمهيدية يمكن على أساسها

بنـاء معاني جميع العبارات والمفردات اللغوية[1]. وفي غير هذه الحالات سـتعاني تلك المدرسـة الفكريـة من النسـبية المعنائية. كمثال على ذلك، مع أن الاسـميين (أنصار الـ Nominalism) تعرّضـوا لنقود عدد كبير مـن المنظرين، لكنهم باعتمادهم ركيـزةَ أن العالم مركّب من مجموعة مرتبة من الموضوعات والأعيان الأصلية والأولية هي المدلولات الأصلية والأولية للكلمات، حاولوا تأمين جميع الجذور الثلاثة للنزعة الإطلاقية في منظومتهم الفكرية[2]. الأعيان الخارجية الواحدة الثابتة في كل مكان هي عندهم مدلولات الكلمات، والكلمات بدورها أشبه بوصمات وعلامـات متصلّبة وضعت للكلمات من قبل فرد أو أفـراد. وتركيب الجمل ووضع الحروف وهيئتها وكذلك قواعد اللغة تنمّ نوعًا ما عن سلسلة من الواقعيات الخارجية هي أيضًا من هذه الناحية بمنزلة أسـماء لمدلولاتها الواقعية، وبذلك وعلى هذا الأسـاس فإن جميع المعاني سواء في الكلمات أو في الجمل لها جذورها في الأعيان الخارجية.

وهكذا، ينبغي النظر بأيّ عروة اعتصمت الهرمنيوطيقا الفلسفية للنجاة من هذه النسبية؟

د. النزعة النسبية في الفهم

«الفهم» في عبارة النزعة النسـبية في الفهم مأخوذٌ كاسم مصدر، أي كنتيجة لعملية الفهم، ذلـك أن فهم العين (الأوبجكت) الواحدة يمكن أن يتم بأشـكال شـتى، لكن القضية تكمن في النتيجـة. هل ثمة للفهوم الحاصلة لأفراد مختلفـين ربما كانوا في أنحاء مختلفة من العالم ملاكٌ واحد للحكم وتشخيص الصحيح من غير الصحيح، أم لا؟ النزعة النسبية في هذا الخصوص بمعنى عدم وجود معيار معتبر وثابت وغير تاريخاني ومسـتقل عن الأفراد لتشـخيص الفهوم الصحيحة من غير الصحيحة[3].

يمكن لهذا النوع من النزعة النسبية أن يكون هو نفسه النسبية الإبستيمولوجية التي يجوز أن تكون المعرفةُ الحاصلة فيها – أو الفهم الحاصل فيها – لأفرادٍ مختلفين، مختلفةً حسب خلفياتهم

1. Ibid, p. 35.
2. Ibid, p. 37.

٣. واعظي،درآمدى بر هرمنوتيک، ص ٤٣١.

المعرفية، وأن تكون كلها صحيحة. الوجه في نسـبية هذا المنحى هو أننا لو عددنا المعرفةَ المعتقدَ الصـادقَ المبرَّرَ فيمكن أن تكـون المعتقدات – والطريـف أنها مبرَّرة عقليًا – صادقةً حسـبَ خلفيات ثقافية وغير ثقافية مختلفة. والحقيقة هي أنَّ «الفهم» في الهرمنيوطيقا الفلسفية حلَّ محلَّ مفهوم المعرفة المحضة والتجربة المحضة الإبستيمولوجي[١]، ولهذا يتسنى اعتبار النسبية في الفهم هي نفسها النسبية الإبستيمولوجية بشكل من الأشكال.

٢. تسرُّبُ النزعة النسبية إلى هرمنيوطيقا غادامير

أرسـى غادامير دعائم الهرمنيوطيقا الفلسـفية في مقابل المذهب التاريخاني في القرن التاسع عشر والنزعة النسـبية الناجمة عنه، والتي كانت من سنخ النزعة النسبية في الفهم، لذلك جَعَلَ التركيز الفلسـفي على موضوعة الفهم محورًا لاهتماماته. ولأجـل معالجة هذه المعضلة المنوطة بحل معضلة النسـبية المعنائية، أطلق آليةً في الهرمنيوطيقا الفلسفية سنأتي على إيضاحها، ولكن في الوقـت ذاته كانت بناه التحتية الفكرية ومنها تصـوره للحقيقة قضية جديرة بالاهتمام بحد ذاتها ومؤشرًا على وقوع أفكاره الأساسية في شراك النسبية الواقعية. لهذا سندرس أولًا النسبية الواقعيـة في أفكاره، ونتطـرق بعدها لتدابيره للنوعين الآخرين من النزعة النسـبية ونسـجِّل ملاحظاتنا الناقدة عليها.

أ. النزعة النسبية الواقعية (تجاه الواقع)

الركيزة الفلسـفية لأفكار غادامير الهرمنيوطيقية بناءً على تصريحاته، وكما سلف معنا القول مرارًا، هي الفلسـفة التأسيسـية لمارتين هايدغر[٢]، وكان منهجه في الهرمنيوطيقا الفلسـفية هو الظاهريات الوجودية الهايدغرية. لذلك تشكلت تصوراته عن الحقيقة أيضًا على هذا الأساس. أشرنـا في الفصـل الأول ضمن نقد الظاهريات إلى أن هذا التصور نبذ كنه الأشـياء وواقعيتها نفس الأمرية المستقلة عن الإنسان واستبعد العالم الخارجي جانبًا، وركز كل اهتمامه على ظهور

1. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutic, p. 8.
2. Gadamer, Truth and Method, p. 254.

الأشياء للإنسان، وهو ما يسمّي بالظاهريات أو الظواهر[١]، فالإنسان في الظاهريات لا يتعاطى ولا يتواصل إلّا مع ظهورات الأشياء أو ظواهرها وليس معها هي بنفسها. يمثل هذا التوصيفُ للواقعية والحقيقة نمطًا من أنماط النزعة النسبية، لكنها نزعة نسبية معقدة وليست بسيطة. فقد مرّ بنا القول إن أيّ تفكير ينكر وجود الواقع الفيزياوي أو العالم الخارجي المستقل عنا، أو يراه بعيدًا عن متناول أيدينا إنْ لم يكن ينكره بالمرّة، ويُقرِّر أنَّ الفهم كل الفهم يختص بالعالم المتاح لنا أو العالم المتمثل لنا — أو العالم الظاهر لنا حسب تعابير مدرسة الظاهريات — هو تفكير ينتمي للنزعة النسبية الواقعية (النسبية في الواقع)[٢].

ب. النزعة النسبية المعنائية والفهمية

من أجل أن لا يقع في النسبية المعنائية، كان يتعين على غادامير اعتمادَ أحد هذه الصنوف الثلاثة المذكورة للنزعة الإطلاقية، فإذا لم تكن مدرسته الفكرية كونية شمولية (Universalist)، ولا عينية (Objectivist)، ولا أساسية (Foundationalist)، فسيكون ذا نزعة نسبية بالتأكيد. وفيما يأتي نسلط الضوء على أفكار غادامير بخصوص اعتماده كل واحد من هذه الصنوف الإطلاقية.

١. محاولة غادامير التخلّصَ من النزعة النسبية

لإدراك المعاني التصديقية والتصورية بادر غادامير إلى عرض ملاكات أراد بها التحرر من ربقة النزعة النسبية. المعاني التصورية التي نستخدمها في مصطلحاتنا ممكنة التطبيق على كتابات غادامير في خصوص معاني الأشياء الموجودة في العالم الخارجي المستقل عن الإنسان والمحيط به، وترتبط المعاني التصديقية التي نرمي إليها بكتابات غادامير حول معاني النصوص. لقد عمد في هذين المضمارين إلى عرض ملاكات لإدراك المعنى، وهي التي سنتناولها فيما يلي.

---

١. هايدغر، ما الميتافيزيقا؟، ص ١٧٠.

٢. سنكي، بررسی پنج روايت از نسبی گرايی شناختی، ص ٦٢.

أولاً: علاج النسبية في خصوص المعاني التصديقية

ترشـدنا دراسـة الأفكار والمعايير التي عرضها غادامير إلى أنه يعارض أشـد المعارضة في نطـاق المعاني التصديقية المعيارَ العيني (Objectivism) كأسـاس للنزعة الإطلاقية والتحرر من النسـبية[1] . وبدل ذلك يحاول للتهرب من النسـبية معالجةَ هذه المشـكلة باعتماد أساس النزعة العمومية أو الكونية الشـمولية (Universalism). فقد سعى إلى إرجاع المعنى والفهم كليهما إلى أمر جامع عام يتسم بأنه مستقل عن الإنسان ويتصف بالمقبولية والمرجعية لدى الجميع. وفي هذا السياق نراه ينادي في طورٍ ما بـ«التراث»، وفي طورٍ آخر بـ«اللغة»، بوصفهما ذلك الأمر الجامع المنشـود. أدلينا في فصول سـابقة بإيضاحات وافية حول تصوراته للتراث واللغة، لكننا نشير هنـا باختصار إلى أن التراث يمثل في رأيه الظروفَ التاريخية (الزمانية والمكانية) الراهنة للفرد، والمشـتركة بينه وبين سـائر الأفراد المماثلين له في الزمان والمكان، وهي ثمار وحصائل تاريخهم الجمعي وماضيهم، لذلك فهي متصلة بالماضي وغير منسلخة عنه، وتمثل بالتالي خلفيةَ (أرضية) التواصل والارتباط والتفاهم فيما بينهم. واللغة عنده أيضًا مظهر التراث، وهي أيضًا مشـتركة بـين أهل اللغة والمتكلمين بهـا ولا ترتبط هويتها بالأفراد. اللغة في هـذا التصور إحدى البنى الأنطولوجيـة لتجربة الأفراد للعالم (تجربة الأفرادِ العالَمَ) تم تحليلهـا تمامًا بالمنهج الظاهرياتي. والحقيقـة هي أن اللغة عند غادامير واسـطة عامّـة بين أفراد البشر والعالم، حيـث يظهر العالَمُ بنفسه للبشر حين يظهره بهذا اللبوس والقالب. من رأي غادامير لأن الفهوم تتوكّأ على التراث واللغة فهي إذن ذات ملاك عام يفهمه ويتقبله الجميع ويستطيعون على أساسه الحكم بين تلك الفهوم وتشخيص الفهم الصحيح فيها من غير الصحيح. وقد عَدَّ الفهمَ (عملية الفهم) هو ذاته الحوار بين النص والمفسر، وعَدَّ الفهم كاسم مصدر (حصول الفهم) نتيجةً لهذا الحوار. وأوضح أن هذا الحوار لغويٌّ تمامًا لذا فهو قائم على أمر خارجي يُسـلِّم له طرفا الحوار ويعتمدان عليه ويستشـهدان به. لذلك كان هذا الأمر المشـترك الخارجي المقبول من قبل الجميع والذي يتوكّأ

---

1. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, p. 11.

عليه الجميع ويستشـهدون به معيارًا جيدًا للخروج من النسبية والقبول بأنَّ كلَّ فهم صحيحٌ. ولما كان المعنى نتيجةً للحوار المومى إليه كان هو أيضًا متوكّئًا على معيار عام وله مهربه من النزعة النسبية.

ثانيًا: علاج النسبية في خصوص المعاني التصورية

تحدث غادامير في خصوص المعاني المتعلقة بماهية الأشياء الخارجية وكأنه يتبنّى العينية المعنائية، لأنه يرى الشيء الخارجي ملاكًا لصحّة المعاني المدرَكة في هذه الحالات لا أنّ كلَّ معنى متصوَّر يمكنه أن يكون صحيحًا وشاهدًا على الشيء الخارجي. يتحدث تحت عنوان «اللغة بما هي تجربة للعالم» أو «اللغة تجربةً للعالم»[1] في الباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج» عن الموجود في نفسه الخارجي، ويقول إن علومًا طبيعية مثل الفيزياء تتبنّى معرفةَ هذه الوجودات وخصائصها، والنقص الوحيد في هذه العلوم هو أنها لا تستطيع أبدًا فهمَ كلية (كليانية) العالم لأنها لا تمتلك أدوات ذلك. وعوضًا عن ذلك، وفي ضوء ما مرّ ذكره، فإنّ الشيء الوحيد الذي تتجلّى فيه كليانية العالم هذه حسب غادامير هو اللغة ليس إلّا[2]. وعن هذا الطريق تفصح هذه الحقيقة عن نفسها للآخرين على شكل بيانات لغوية. ومعيار صحّة هذا الإفصاح (الإظهار) هو أن العالم المتجلّي في اللغة ليس أكثر من عالم واحد وهو هذا العالم الخارجي الذي يراه الجميع ويسمعونه مهما كانت لغاتهم التي يتحدثون بها. والواقع أنّ كل لغة تتواصل بشكل مباشر مع هذا العالم وتجرِّبُهُ[3].

٢. ملاحظات نقدية على علاج النسبية الخاص بالمعاني التصديقية وفهمها

حاول غادامير في ضوء مقولتي اللغة والتراث أن يتدبّر أمرًا عامًا كليًا (Universal) ليوفر ركيزة للفهم والمعنى، ولكن يبدو أن النجاح لم يحالفه في هذه المهمة، ذلك أن فكرته هذه كانت تعاني من النسبية المعنائية وأيضًا من نسبية الفهم. وسنتحدث أولًا عن تغلغل النسبية المعنائية (السيمانطيقية) في معالجته ومن ثم نبحث فيما يكتنفها من نسبية فهمية.

---

1. Language as Experience of the World
2. Gadamer, Truth and Method, p. 449.
3. Ibid.

أولًا: النسبية المعنائية في معالجة غادامير

تحدُثُ النسبيةُ المعنائية، كما أشرنا، عندما لا يتاح انتقال المعنى من لغة إلى لغة أخرى أو من ساحة داخلية في اللغة إلى ساحة داخلية في اللغة نفسها. ويرى غادامير أنَّ هذا ما يحدث بالضبط، وتوكّؤ المعنى على أمر مشترك كاللغة والتراث لا يحلُّ المشكلةَ هو الآخر، فأولًا لا ينتقل المعنى من أفق المؤلف الذي يكوِّنُ مرادَ المؤلف إلى أفق المفسر، إذ على أساس تعليمة استعمالية المعنى يرى غادامير أن معنى النص هو معناه الاستعمالي، والمقصود بالمعنى الاستعمالي عند غادامير هو المعنى الذي يعطيه النصُّ في الموقع الهرمنيوطيقي الحالي للمفسر، لذا فهو عبارة عن معنى النص في الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر[1]. نتيجة هذه القبلية أنَّ الوصول إلى مراد المؤلف بوصفه معنى النص – أي المعنى الذي تفيده ألفاظ النص في أفق المؤلف – غير متاح بالنسبة للمفسر. ومعنى هذا الكلام بدوره أنَّ المعنى المطروح في ساحة لغوية هي ساحة المؤلف لا يقبل النقلَ إلى ساحة لغوية أخرى هي ساحة المفسر. ولذلك ينبغي خلق وإيجاد وانبثاق معنىً جديد في الموقع الهرمنيوطيقي الحالي للمفسر. والسبب في ذلك هو أن المعنى السابق لا يقبل الوصول إليه والنقل. وهذا لا يعني سوى النسبية المعنائية.

بالإضافة إلى ذلك، تواجهنا النسبية أيضًا فيما يتعلق بمفسرَين اثنين ينتميان لتراث واحد وأفقٍ زماني وتاريخي واحد. فكل واحد منهما مع أنه يستند إلى تراث مشترك لكن أفقيهما الذهنيين مختلفان. لذلك فالمعنى الحاصل في الأفق الذهني للمفسر الأول وهو نتيجة الحوار بينه وبين النص يختلف عن المعنى الحاصل في الأفق الذهني للمفسر الثاني وهو بدوره ثمرة الحوار بينه وبين النص، وهذان المعنيان لا يقبلان الانتقال أحدهما إلى الآخر. بكلمة ثانية وبنظرة ظاهرياتية، المعنى هو ثمرة تجربة حيّة لكل مفسر في خصوص النص[2]، وكل تجربة إنما هي تجربة فردية مقتصرة على الفرد ذاته، وهي على حدّ تعبير غادامير لا تقبل التكرار[3]، فالتجربة

1. Ibid, p. 321 and 329.
2. Ibid, p. 314.
3. Ibid, p. 348.

التي يقصدها غادامير تجربة ظاهرياتية من سنخ الشهود وليست تجربة في العلوم الطبيعية من أركانها أنها قابلة للتكرار[١]. لذلك لا تقبل هذه التجاربُ النقلَ أبدًا إحداها إلى الأخرى، وهذا لا يفيد سوى النسبية المعنائية (النسبية في علم المعنى أو في معرفة المعنى). وأنْ نقول إنَّ اللغة هي وسيلة الشهود والتجربة الفردية وهي مشتركة بين الجميع فهذا أيضًا لا يعالج من المشكلة شيئًا إذ مع أن اللغة متقدمة على التجربة لكن هذه اللغة ذاتها تتعيّن وتتشخّص على كل حال بواسطة تجربة المفسر في مقام التفسير[٢]، ويختلف هذا التعين عن التعين والتشخّص الذي يقوم به فرد آخر في خصوص اللغة في تجربة أخرى، إذ أن الشهود والتجربة أساسًا، وهما المنهج الرئيسي في الظاهريات – التي هي المنهج الأساسي للهرمنيوطيقا الفلسفية – متشخّصان وفرديّان.

بل إن هذه النسبية تواجهنا فيما يتعلق بالمفسر الواحد نفسه إذا مرَّ بظروف مختلفة، فالأفق الذهني للمفسر يتغير، لذلك عندما يراجِعُ المفسِّرُ النصَّ للمرة الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو ... الخ، يكتسب تجربة جديدة بشأن النص تتفاوت عن تجاربه السابقة في المراجعات السابقة.

ثانيًا: النسبية الفهمية في الحل الذي يقترحه غادامير

في خصوص الفهم أيضًا لا تعالِجُ فكرةُ غادامير مشكلةَ النسبية، فالفهم من وجهة نظره حواريّ يبدأ بطرح المفسر سؤالًا على النص. وسؤال المفسر نابع من أفقه الذهني، وأفقه الذهني متأثر بالتراث (الثقافة) الذي يعيش فيه. مشكلة هذه التعاليم والطروحات فيما يتعلق بقضية النسبية هي:

أولًا: يعتقد غادامير أن التراث وهو الأمر المشترك (Universal) وركيزة النزعة الإطلاقية في مقولة الفهم وبالنتيجة الأفق الذهني للأفراد النابع من تراثهم ممكنُ التغير وليس أمرًا ثابتًا غير

١. يُخصِّص غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج» صفحات تحت عنوان «مفهوم التجربة وذات التجربة الهرمنيوطيقية» للتجربة في العلوم الطبيعية واختلافها عن التجربة في الهرمنيوطيقا الفلسفية، حيث تحدّثَ بالتفصيل عن شهودية التجربة في الهرمنيوطيقا الفلسفية وتباينها عن التجربة في العلوم الطبيعية، وبوسع القارئ مراجعة آرائه هناك.

2. Ibid, p. 344.

متحرك وغير سـيال، بل يتحول ويتغير على أيدي الأفراد أنفسهم على مرّ الزمان[1]. وهذا بحد ذاته من الأسباب الأخرى التي تجعل المفسر غير قادر على إدراك المعنى الذي قصده المؤلف مع أنهما من لغة واحدة، لأن التراث الذي عاش فيه المؤلف يختلف عن التراث الحالي الذي يعيشـه المفسر، وبالتـالي لن يتاح للمفسر فهم مراد المؤلف. ونتيجـة ذلك اختلاف الملاكات الأصلية والمشتركة والركائز الأصلية المطلقة للفهم في فكر غادامير بين أفراد مختلفين يعيشون في ساحات مختلفـة للغة واحدة. وهكذا، لا مـراء في عدم توفر معيار للنزعة الإطلاقيـة فيما يتعلق بأناس ينتمون للغة واحدة لكنهم يتوزعون على أزمنة وتواريخ شتى، وحينما لا يتوفر هذا الملاك كانت النتيجة المحتّمة تغلغل النزعة النسبية وسيادتها.

ثانيًـا: فيما يتعلق بمفسِّرَين اثنين يعيشـان داخل تراث مشـترك واحـد، لا يمكن للتراث أن يمثل ملاكًا عامًـا كليًا (Universal) ليمكنه تأمين ركيزة للنزعـة العمومية (Universalism) فيحول بذلك دون تسرب النسـبية، لأن تأثير التراث على كل مفسر يُشـكِّلُ في المرحلة الأولى أفقَهُ الذهنيَّ ويُشكِّل في المرحلة اللاحقة الأسئلةَ التي يجب أن يطرحها على النص لكي يفهمها. لا يمثـل هذا الـتراث ملاكًا واحدًا عامًّا إلّا إذا كان تأثـيره في صناعة الأفق، وبالنتيجة صناعة الأسـئلة، واحدًا. والحـال أن الأمر ليس كذلك حتى في الحالات الكلية. إذ كما سـلف القول تعتمد الهرمنيوطيقا الفلسـفية منحىً ظاهرياتيًا في كلّ شيء، وعلى هذا الأساس فعالَمَ كل فرد، وهو ما يطلق على ظواهره الجامعة حسـب التعريف الظاهرياتي[2]، ليس ثمرة تراث الفرد فقط بل تتدخل فيه قضايا وأمور شخصية للفرد أيضًا، وهو غير مُشترَك مع عوالم الآخرين. وهكذا يتحقق تأثيرُ التراث على الأفراد عبر قناة عوالمهم، ولذا تختلف هذه التأثيرات من فرد إلى آخر. وآيـة ذلك أننا نرى بوجداننا أن المفسريـن المختلفين الذين يجمعهم زمن واحد وتاريخ واحد، ولهم تراثهم المشترك الواحد، يختلفون حتى في الكليات التي يطرحونها كأسئلة على النص. وبذا فتأثير التراث على الأفراد ليس واحدًا متسـاويًا ليمكـن أن يوفِّر ملاكًا واحدًا لجميع المفسرين

1. Ibid, p. 282.
2. Heidegger, Being and Time, pp. 417-418.

يفحصون به صحّة فهومهم من سـقمها. نعم، ربـما كانت هناك حالات كلية جدًا لا علاقة لها بزوايـا نظر الأفراد والموقع الهرمنيوطيقي الخاص بكل واحد منهم تمثل حالةً واحدةً مشـتركةً بين جميع الأفراد (المفسرين) بسبب وحدة تراثهم، بيد أن الفهم لا يستند إليها بالضرورة، ففهم النص يستند إلى سؤال يُطرح بالنتيجة من قبل المفسِّر على النص، وهذا السؤال أمر جزئي عيني متشخِّص لدى هذا المفسر.

وهكذا، لا تعالج قضية النسبية في الفهم حتى بالاستعانة بفكرة التراث والثقافة.

٣. نقد الحل المطروح في خصوص المعاني التصورية وفهمها

قلنا إن غادامير لم يطرح حلَّهُ تحت عنوان المعاني التصورية، بل ناقش مباشرةً المعاني المستمدة من العالم المستقل عن الإنسان والخاصة بماهيات الأشياء الخارجية، وتبنّى في خصوصها ركيزةَ النزعـة العينية، وجعل ملاك صحّة فهم هذه الماهيات الأشـياءَ الخارجية ذاتها المتسـاوية لدى الجميـع. بل لقد اسـتعان من أجل تمتين دعائـم هذه الفكرة باللغة واسـتقدمها وقال إن اللغة هي الشـهود الكلّي للعالم، وهي شيء مشترك بين الجميع، ولذلك ليس العالم الخارجي أكثر من واحد، والعالم الذي تتجلّى فيه اللغة ليس أكثر من عالم واحد[١].

ولكن يبدو أن هذا الحل أيضًا لا يفي بالقصد، إذ يصرح غادامير نفسـه أنَّ ما يشـكِّل كلَّ زاوية نظره للأمور والمسـائل ليس سـوى الظاهريات[٢]، بل ويقـول إن تحليلاته للغة مقصودة بمعناهـا الظاهريـاتي الصرف ليس إلّا[٣]. لذلـك مع أن اللغة أمرٌ مشـترك لكنها يجب أن تعيَّنُ وتشـخَّصُ لدى كل فرد بشـهوده الفردي. وأكثر من ذلك نراه يعلـن على خطى هايدغر لأن المعنى ثمرة شـهود المفسر وتجربته فهو خصلة من خصاله الوجودية وليس أمرًا مسـتقلًا عنه. وعليه إذا كان المعنى حصيلة شـهود الفرد، وهذا الشـهود يشـخِّص اللغةَ ويعيّنها في مواجهة الفرد مع الخارج، ونعلم من جهة ثانية أن التجربة والشـهود فرديان تمامًا، فلماذا يجب أن يكون

1. Gadamer, Truth and Method, p. 449.
2. Ibid (b), p. xxxiii.
3. Ibid.

فهم الجميع لماهيات الأشياء الخارجية واحدًا متساويًا؟ لا يوجد أيُّ دليل على ذلك، وهذه هي النسبية المعنائية التي تقول بتعذر الانتقال الكامل للمعنى المدرَك من شخص إلى آخر.

المبحث الثالث: الفهم والأحكام المسبقة

مثلما أوضحنا في الفصل الأول من الكتاب، يعتقد غادامير بناءً على فكرة البنى المسبقة للذهن عند هايدغر، وانطلاقًا من ضرورة القول بالموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، الذي لا يسفر سوى عن ظفر المفسِّر بالمعنى الاستعمالي بالنسبة له خاصةً، يعتقد أن المفسر عندما يلامس النصَّ يحملُ في ذهنه معنى مسبق هو نتيجة استعمال المفسر في موقعه الهرمنيوطيقي[١]. وهو يطرح هذا المعنى المسبق على النص على شكل سؤال فيجيبه النص، وإذا كانت ثمة حاجة لإصلاح السؤال وتعديله وإعادة طرحه على النص قام المفسر بذلك، ويستمر هذا الذهاب والإياب والدور إلى أن يصبح المعنى المقترح على النص والمطروح عليه على شكل سؤال هو نفسه إجابةَ النص عن سؤال المفسر. طبعًا رأى غادامير أن لهذه المعاني المسبقة حدّين اثنين أولًا لا يمكن تعيينها وانتزاعها من النص بشكل اعتباطي مزاجي حرّ تمام الحرية، وثانيًا لا تقتصر على معنىً واحدٍ كالمعاني النابعة من قواعد اللغة. وهكذا تتجلّى أمام المفسر خيارات عديدة[٢]. مع ذلك يشير غادامير إلى نقطة مهمة هنا تنفع في توجيه النقد إليه، فيقول:

ليس كل شيء ممكنًا داخل تعددية ما يمكن التفكير فيه (أي تعددية ما يمكن للقارئ أن يجده بالمعنى ولذلك يمكنه أن يتوقع العثور عليه)، وإذا لم يستطع شخصٌ سماعَ ما يقوله شخصٌ آخر حقًا فلن يستطيع تكييف ما أساء فهمه داخل دائرة توقعاته المختلفة من المعنى. وعليه يوجد هاهنا أيضًا معيارٌ وضابطة[٣].

طبعًا مراده من أن الشخص يجب أن يكون قادرًا على فهم ما يريد الآخر قوله حقًا هو إدراك

---

1. Gadamer, Truth and Method; p. 270.
2. Ibid, p. 271.
3. Ibid.

منظار المؤلف وليس المعنى الذي يقصده المؤلف[1].

على أن النقطة المهمة هي أننا من أجل شرح دقيق لطريقة تدخّل الأحكام المسبقة ومن ثم نقدها نقدًا دقيقًا يجب أن نعلم ما هي منطلقات ومبادئ أدلة غادامير لصالح التدخّلات الحاسمة للأحكام المسبقة. ولأجل فهم جيد لهذه المنطلقات ينبغي أن نعرف بتأثير أية خلفية تاريخية طرح غادامير هذه الأدلة، وحينئذ نستطيع أن نفهم بسهولة أكبر هل أدلته هذه ومنطلقاتها صائبة أم لا؟

يصرح هو نفسه بأن رأيه هذا تتمة لرأي الرومانسيين في نقدهم لعقلانيّي عصر التنوير، ولكن في ظل النقود التي يوجهها هو لهم. يقول إيضاحًا لهذه القضية إن عصر التنوير أثارَ بسبب تعارضه الشديد مع تقاليد الكنيسة في فهم الكتاب المقدس قضيةَ تجنّب الأحكام المسبقة في عملية التفسير ليجابه بذلك هيمنة التقاليد المسيحية في تفسير الكتاب المقدس. لقد عَدّوا العقلَ والمناهجَ المنطقية والعقلانية الحَكَمَ والمعيار الوحيد الذي يعترفون به للتفسير بدل إقامة التفسير على أساس أحكام مسبقة كان الدين والكنيسة يطرحانها لفهم الكتاب المقدس. ولهذا، انتشر التأمل الذاتي — وليس التوكّؤ على تأملات الآخرين مثل رجال الكنيسة — في التاريخ والنصوص التاريخية؛ وهكذا كان طرحُ قضية الأحكام المسبقة، في الأساس، لمجابهة المستنيرين العقليين تقاليدَ الكنيسة وأعرافَها في تفسير الكتاب المقدس. وتسببَ الإصرارُ المتصلب المفرط على العقل والتعاليم والمعطيات العقلية بوصفها المرجعية الوحيدة للفهم والتفسير في أن يوجِّه الرومانسيون نقودهم للعقليين ويقولوا بتعذّر الاعتقاد بعدم وجود أيّ نوع من الأحكام المسبقة، ما خلا التعاليم العقلية، لها دورها في فهم النصوص المقدسة والقديمة، مع أن المعيار الصحيح لتشخيص هذه الأحكام المسبقة وطريقة ومقدار إسهامها في الفهم منوطٌ هو الآخر بركائز ومعايير عقلية[2]. هنا ينتقد غادامير الرومانسيين بأنهم لم يستطيعوا عرض بديل ناهض لعصر التنوير، فمع أنهم صوّبوا وجودَ أحكام مسبقة صحيحة لكنهم قالوا هم أيضًا إنّ معيار

1. Ibid, p. 292.
2. Ibid, p. 274.

تشخيص الأحكام المسبقة الصحيحة هو المعارف العقلية، لأن المعارف العقلية أخذت بأيديهم إلى الدراسة التاريخية؛ فالرومانسيون رغم عدم اعترافهم باستغناء الفهم عن أية أحكام مسبقة، لكنهم نزعوا إلى الاعتقاد بمقاربة التاريخ والفهم التاريخي من أجل التوفر على أحكام مسبقة صحيحة؛ لذلك أدت هذه التقييمات المجددة للرومانسيين إلى ظهور العلم التاريخي في القرن التاسع عشر. وقد كانت مؤاخذة غادامير عليهم أن هذا العلم لن يقيّم الماضي بمعايير الحاضر، ويريد تقييم الماضي في الماضي نفسه. يقول غادامير إن النجاحات المهمة للرومانسيين وهي عبارة عن: إحياء الماضي، واكتشاف أصوات الناس في ألحانهم، وتجميع الأساطير والقصص، وترويج الأعراف والتقاليد القديمة، واكتشاف الرؤى الكونية المنطوية في اللغات، ومطالعة الدين والحكمة الهنديين، أسهمت كلها في انبعاث البحوث التاريخية[١] التي سعت إلى فهم التاريخ في نقطة الصفر منه. لذلك كانت الرومانسية هي التي أنجبت المدرسة التاريخية، ويقول غادامير إن هذا يؤيد أن منبت الرومانسيين هو عصر التنوير أيضًا[٢]، لأن مشكلة كليهما أنهما غفلا عن الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، وظنّا أن بوسعهما الشطبَ على الفاصل التاريخي الذي ينأى بهما عن المؤلف.

هاهنا تحديدًا يثير غادامير قضيةَ التراث والموقع الهرمنيوطيقي للمفسر فيقول إن الرومانسيين أدركوا محقّين حاجةَ الفهم إلى أحكام مسبقة لا مفرَّ منها، لكنهم أخطأوا عندما بحثوا عنها في الخلفيات التاريخية. ويقول إن توجُّه الرومانسيين نحو التاريخ لاستيعاب الأحكام المسبقة هي النقطة التي يجب أن نبدأ نقدَنا منها[٣]، فعقلنا الذي قام عليه عصر التنوير وساق الرومانسيين إلى خلفية التاريخ، لا يوجد بالنسبة لنا عمليًا وفي مقام الواقع إلّا في الإطار التاريخي. بمعنى أن العقل ليس له أيّ شأن لاتاريخاني (متعال على التاريخ) ليُصدِر مثل هذه الأحكام، بل هو منوط دومًا بماضٍ مفروض متعيّن مسبقًا، ولا يعمل إلّا داخل نطاق هذا الماضي[٤]. تعود جذور

1. Ibid, p. 277.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid, "Reason exists for us only in concrete, historical terms-i.e., it is not its own master but

هذا الكلام إلى التصور الهايدغري للإنسان والذي تبنّاه غادامير أيضًا، وهو تصور يرى الإنسان موجودًا تاريخانيًا ويرى التاريخانية والتزمُّن من ذاتيات الإنسـان إلى درجة أن التزمّن يستولي حتى على عقل الإنسان، فلا يمكن لعقل الإنسان أن يُصدِرَ أيَّ حكم خارج هذا النطاق وهذه الخلفية. يقول في هذا السياق:

الواقـع هـو أن التاريخ ليس تابعًا لنا بل نحن تابعون له مرتبطـون به. قبل آماد طويلة من فهمنا لأنفسنا عن طريق عملية الاختبار الذاتي فهمنا أنفسَنا بطريقة بديهية في العائلة والمجتمع والدولة التي نعيش فيها[1].

ويعبر عن مكتسبات التاريخ هذه بكلمة التراث فيقول:

ما صُوِّبَ من قبل التراث والعُرف له مرجعية غير معروفة لا اسـم لها ولا رسم، ووجودنا التاريخـي المحدود يُوصَمُ بالواقعِ القائل إنَّ مرجعيةَ وسـلطةَ ما تُرِكَ لنا كإرثٍ (وليس فقط ما جعل بوضوح كأسـاسٍ) له دومًا قوة تفوق نزعاتنا وسلوكياتنا... . وهكذا للتراث سببه المبرَّر لتموضعه وراء الركيزة العقلية والمنطقية وتعيينه تصوراتنا وميولنا بأبعاد واسـعة...؛ لذلك لا يحتاج اعتبارُ التراث إلى أيّ شـاهد أو سـبب، بل هو الذي يقيّدنا ويحاصرنا من دون أن نطرح عليه أسئلةً[2].

يعتقد غادامير أن ارتباطنا بالماضي يجب أن لا يتمَّ عن طريق ابتعادنا عن/ وتحررنا من تراثنا وموقعنـا الهرمنيوطيقي الحالي، بل نحن داخل التراث دومًا، وهذه ليسـت عملية تمنح التعيُّنَ، أي إننا لا نفهم مما يقوله التراث لنا شـيئًا آخر أو شـيئًا أجنبيًا. هذا هو جزء منا دومًا، إنه مثال أو نمـوذج أو نوع من الوعي بأن أحكامنا التاريخيـة اللاحقة من الصعب أن تُلاحظ كنوع من المعرفة، بل ستُلاحَظ كأكثر تبعيّةٍ للتراث أصالةً، أو بتعبير آخر: التبعية الأكثر أصالةً للتراث[3]. لذلك تتأطر دراساتنا الحالية حول الآثار بإطار الأحكام المسبقة التي يجود بها التراث علينا، ولا

remains constantly dependent on the given circumstances in which it operates".

1. Ibid, p. 278.
2. Ibid, pp. 281-282.
3. Ibid, p. 283.

مفرَّ من هذا، وهو ما يتسبب في حيوية فهم المعنى وتعدديته واستعماليته. ومن وحي استدلاله هذا نراه يرفض الطبيعة الرتيبة المتجانسة للإنسان بوصفها اللبنة غير التاريخية للفهم، والتي مثّلت المعيار لدى هرمنيوطيقيين نظير شلايرماخر ودلتاي.

بعد ذلك يتطرق غادامير للعلوم الإنسانية فيقول:

إنَّ مثل هذا التدخّل للتراث يجب أن يحصل في العلوم الإنسانية أيضًا فيتسبّب في تطورها، فالتحقيق التاريخي لا ينجز إلّا بواسطة الحركة التاريخية للحياة نفسها، ولا يمكن أن يفهم بنحو غائي حسب الموضوع الذي يُدرَس في داخله، إذ لا يمكن أن يوجد أساسًا وبوضوح «موضوعٌ في نفسه». وهذا هو بالضبط ما يميز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. في حين يمكن لموضوع العلوم الطبيعية أن يُعرَّف بوصفه ما يُعرَفُ ضمن نطاق معرفة الطبيعة معرفةً صحيحة كاملة غير منقوصة، لا يتسنى التحدث عن معرفةٍ كاملةٍ غيرِ منقوصةٍ للتاريخ، ولذا كان من المتعذر التحدث عن «موضوع في نفسه» يوجَّهُ التحقيقُ فيه نحو التاريخ[1].

ترد على هذه الآراء مؤاخذاتٌ ناقدة تمنع القول والالتزام بها، وفيما يلي نستعرض نقودنا على آراء غادامير:

١. الخلط بين الفهم المسبق الضروري والحكم المسبق الخاطئ

أعلن غادامير أن كافة معارف الإنسان محاصرةٌ بأحكامه المسبقة العصرية. وهناك ملاحظات إشكالية على هذا التعميم من جهات عدة. ذلك أن فهوم الإنسان ومعارفه ممكنة التقسيم إلى طيفين أحدهما المعارف الحضورية والثاني المعارف الحصولية. تتاح الفهوم والمعارف الحضورية للإنسان بدون أية واسطة، وبصورة مباشرة، ولا يحتاج تلقّيها إلى أية ذهنية مسبقة. ومن ذلك إدراك الحالات الداخلية الوجدانية التي لا يحتاج إدراكها الوجداني إلى أيّ نوعٍ من السوابق الذهنية أو الأحكام المسبقة.

أما المعارف الحصولية التي هي من سنخ المفاهيم فيمكن أن ترتكز على ذهنيات مسبقة،

1. Ibid, p. 285.

بل من الضروري أحيانًا قيامها على ذهنيات مسبقة، إذ من اللازم أن يتوفر الإنسان أحيانًا على معارف مسبقة، لأنه لن يكتسب أساسًا أيَّ فهم من دونها. بيد أن النقطة الهامّة في خصوص الذهنيات المسبقة المذكورة هي أن ماهيتها ليست بالضرورة من سنخ الأحكام، بل تمارِس فقط دورَ مقدماتِ حصولِ الفهم من دون أن تتدخّل في النتيجة. من باب المثال معرفة لغة الحوار وقواعده في حوار ثنائي هي فهم مسبق ضروري للفهوم اللاحقة ولا مناص منه، غير أن سنخ هذا الفهم المسبق وماهيته ليس حُكْميًا أو توجيهيًا، لذلك طالما استخدمه المتحاورون استخدامًا صحيحًا فلن يتسبب في تغييرٍ في المعاني التي يقصدها طرفا الحوار. نقرأ في المبادئ المنطقية لعلم أصول الفقه في خصوص تعريف الفكر الذي نتيجتُهُ معرفةُ مجهول تصوري أو تصديقي وتحوُّله من مجهول إلى معلوم، نقرأ أن الفكرَ عبارة عن الحركة من المجهول إلى الخزين العلمي السابق، ومن ثم ترتيب ذلك الخزين من المعلومات لفهم المجهول المنظور، وبالتالي التحرُّك من المبادئ المشار لها إلى المجهول واتضاحه[١]. في هذا التعريف، اعتُبِرت المفاهيمُ المسبقة وهي المعلومات القبلية مبادئَ للفهم، ولكن أنْ يكون المفهومُ مبدأً شيءٌ وأنْ يكونَ مُوجِّهًا شيءٌ آخرُ. بيد أن غادامير يصرُّ على القول إن هذه المعلومات القبلية المسبقة هي تحكيمية (أحكام) وتوجيهية دومًا. ويؤكد على أن مفردة «الحكم المسبق» تنطوي بحقٍّ على ضرب من الحكم والبتّ يمكن أن يكون معتبرًا أو لا يكون معتبرًا[٢]. وليست زاوية نظر غادامير هذه صحيحةً بعموميتها المذكورة لها. لذلك نجد هايدغر الذي يمتاز بتبحّر ودقّة فائقين في استخدام المفردات لا يعتمد مفردة «الحكم المسبق» في إيضاح البنى القبلية الذهنية، بل يستعمل كلمات تفتقر لعنصر الحُكْم. إنه يصنّف البنى القبلية للفهم إلى: حيازة مسبقة (متوفِّرات مسبقة)، ورؤى مسبقة، وتصورات مسبقة. ولا يتسنى في بعض الحالات إنكار شَرطية هذه المسبقات لحصول الفهم الحصولي، فلو كان الشخص خاليَ الذهن تمامًا ولا يحمل في ذهنه أية مبادئ تصورية أو تصديقية ويفتقر ذهنه لأيِّ نوع من البنية المنطقية فلن يكون أيُّ نوع من المعرفة ممكنًا بالنسبة له أساسًا، لكن توفّره عليها لا

---

١. اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص ١٦.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 272.

يعني في الوقت ذاته صدور أحكام في المعرفة البعدية. طبعًا لا يتاح مع ذلك إنكار وجود طيف من الفهوم المسبقة مخلّة بالفهم على نحو الموجبة الجزئية، وإذا كان ما يقصده غادامير ضمن هذا الحدّ فلا خلاف عليه. ومن هذه الحالات عندما يحمل الفرد معتقدات شخصية معينة ويحاول حملها على النص لينتزع منه معنى ينسجم مع معتقداته السابقة. لذلك نلاحظ وجود توصيات بضرورة الالتزام بشرط الإنصاف وعدم التحيز في كثير من القراءات، على أن هذه الحالات لا تستوجب تعميمها على جميع الحالات. في الفهم يجب تشخيص الفهوم المسبقة المخلّة ومنع إسهامها في فهم معنى النص، كما يتوجب في الوقت ذاته الحرص على الفهوم المسبقة الإيجابية الضرورية، بل التي يرفع وجودُها من مستوى الفهم ومتانته، للوصول إلى فهم أفضل للنص.

٢. تجاهل مكانة العقل في عملية الإدراك

لاحظنا أن مذهب غادامير في إشراك التراث الحيّ في الفهم وتحتيم ذلك ساقَهُ إلى توجيه النقد للرومانسيين وتخطئة حكمهم العقلي القاضي بالرجوع إلى نقطة الصفر التاريخية للتوفر على أحكام مسبقة صحيحة لفهم النصوص البعيدة عن المفسِّر بآماد زمنية طويلة، ودفعه إلى القول إن مسار الرومانسيين هو، لهذا السبب، مواصلةٌ لمشوار عصر التنوير وتكملةٌ له، إذ لا يزال هذا الحكم هو حكم عقلهم، والحال أن العقل خاضعٌ للتراث وليست له من نفسه أية أصالة مقابل التراث. لقد أكد غادامير في هذا المضمار على أن اعتبار التراث لا يحتاج أيَّ دليل عقلي، بل هو الذي يقيِّد عقلَ الإنسان ويرسم حدوده وثغوره. والسؤال الذي يطرح عليه هنا هو: إنْ لم نؤمن بقضايا أساسية وبديهيات عقلية ولم نعتبر العقلَ في هذه القضايا أرقى من أيّ فهمٍ بما في ذلك التراث، فمن أين سيحصل اعتبارُ التراث نفسه فيكون ممكن الفهم بالنسبة لنا؟ أليست استدلالاتك لصالح التراث هذه هي نفسها من قبيل المقدمات العقلية الكبرى والصغرى؟ يقول غادامير إن العقل خاضع دومًا لهيمنة التراث وليس له أمام التراث أية سلطة أو سيادة. وهو بذلك ينفي لا إراديًا جميع أدلته وبراهينه، فحتى أدلته وبراهينه حول مكانة التراث قائمة على التسليم لقواعد عقلية وقضايا رئيسية في مقام البرهنة والاستدلال. لا سبيل لتأييد تطرّف

عقليي عصر التنوير لأن ذهن الإنسان يحتاج في استدلالاته إلى ذهنيات مسبقة ليست كلها عقلية، ولكن من أجل سدّ هذا النقص يجب عدم الوقوع في التطرف النقيض وإنكار استقلال العقل في جميع أحكامه. وقد انزلق غادامير إلى هذه الورطة فعلًا وهو ما أدى به لاإراديًا إلى إنكار جميع براهينه وأدلته! طبقًا للمبادئ الكلامية والمنطقية لعلم أصول الفقه ثمة لعقل الإنسان شأنان حيال المجالات المعرفية أحدهما خارجيُّ النظرة والثاني داخليُّ النظرة. الحسم في الشأن الخارجيّ النظرة هو للحجّيّة وحدود ذلك المضمار المعرفي، وفي الشأن الداخليِّ النظرةِ يمارِسُ العقلُ دورَهُ داخلَ ذلك المضمار المعرفي وعلى أساس قواعده. هيمنة العقل الخارجيّ النظرة ممتدةٌ وساريةٌ على جميع الميادين المعرفية. والدليل على ذلك هو أن العقل في ماهيته وذاته ليس ماديًا ليتقيّد بالزمان، بل تتوفر له الأدوات والقواعد الأصلية للمعرفة فيستعين بها في المجالات المختلفة. وبالنتيجة، أنْ نقول ما هو التراث حتى في تصورات غادامير؟ وما حجّيته؟ وما حدود وثغور تأثيراته؟ فهذا كله خاضع لأحكام العقل الخارجيِّ النظرة. بعد إثبات الأمور المومى إليها يَنشَطُ الأداءُ الداخليُّ النظرةِ للعقل ويمكن أن يكون في هذا النطاق خاضعًا لسيطرة قواعد أخرى.

٣. لاتاريخانيةُ الذاتِ الإنسانية وتجرُّدُها

ما يقوله غادامير من أن التراث يَستغرق كلَّ لحمة الإنسان وسداه، وأن جميع سلوكيات البشر وأفكارهم مشحونة بالتراث، له جذوره في تاريخانية الإنسان من وجهة نظر هايدغر. التاريخانية من وجهة النظر هذه من ذاتيات الإنسان أساسًا، وموقعه التاريخي جزءٌ من تكوينه الأساسي، ولهذا لا يمكن تجاوزه إلى زمان وتاريخ آخرين. أوضح غادامير هذه المسألة بمفردة التراث وتأثيره على البنية الوجودية للإنسان، لكننا أوضحنا بالتفصيل في مقالات سابقة أن للإنسان في أفكار علماء الأصول ذاتًا وفطرةً لاتاريخانية تتسم بأنها واحدة متماثلة بين جميع البشر، وهذا ما يتيح للإنسان التغلب على الفواصل التاريخية والتوصل إلى فهم مشترك مع أناس آخرين في أزمان أخرى. ليست فطرة الإنسان أمرًا ماديًا، ولذا فهي ليست تاريخانية في

جميــع الحالات لتخضع للتراث دائمًا، بل تــؤدي لاتاريخانيتها كما تبين آنفًا إلى قدرتها على الفهم والمعرفة. ويرد على الرومانســيين الإشكال القائل إن الإنسان الماوراء التاريخ والماوراء الزمان لم يكن موضوع معرفتهم، ومع أن الطبيعة المتجانســة لأفراد البشر والتي لها لبنتها غير التاريخية كانت ركيزتهم النظرية كما يقول غادامير[١]، لكنهم بحثوا عن الإنســان دومًا في الخلفية التاريخية ولم يجعلوا ذلك الإنســان الحاضر في ذاتهم موضوعًا لمعرفتهم، فصحيح أن التاريخ كان ساحةً لظهور الإنســان الكلّيّ لكنه هو ذاته موجود في الجميع ويمكنه أن يكون بنفسه منطلقًا للمعرفة وموضوعًــا للدراســة. لذلك لا يمثل الإنســان التاريخاني دومًا نقطةَ انطلاق لمعرفة الشــؤون المختلفة لأفكار الإنســان وسلوكياته في العلوم الإنسانية. وبهذا تتعرض الهرمنيوطيقا التاريخية للهرمنيوطيقيين المناهجيين مثل دلتاي للنقد وتوضع عليها علامات استفهام.

٤. الخلط بين المعنى اللفظي للنص ومعناه الاستعمالي

عندمــا ندرس النصوص القديمة الرصينة[٢] والنوع المعرفي المعروض فيها ونحللها نجدنا أمامَ مقياســين اثنين لإفادة المعنى فيها. المقياس أو المــؤشر الأول هو اللغة والبنى اللغوية التي هي بمثابة النظام الدلالي والتي تنقلنا من الكلمات والجمل إلى المعاني، والمقياس الثاني هو مواد القضايا والإيضاحات والبيانات والبراهين والأدلة المستخدمة في النص.

فيما يتعلق بمواد القضايا والإيضاحات والبراهين المســتخدمة في النص لا حاجة للأحكام المسبقة الموجِّهة (التوجيهية) في كثير من الحالات. على سبيل المثال كثير من النصوص التاريخية لها صورة برهانية قياســية أو غير ذلك من صور البرهنة المقبولة التي يعترف العقل المشترك بين جميع البشر — والذي سلف الكلام عنه — بصحّة طريقة البرهنة والاستدلال فيها. لهذه البراهين والإيضاحات بعدان، البعد الأول الموادُ المستعملة في هذه البراهين والإيضاحات، والبعد الثاني صــورة البراهين والتبيين فيهــا، حيث تنتظم موادُ البراهين في صــور البراهين فتكون البراهين منتِجة مثمرة.

---

1. Ibid, p. 290.

٢. النصوص المضطربة وغير الرصينة أو غير المتقنة ليست موضوعًا للمعرفة.

المواد المستخدمة في الأدلة والبراهين والإيضاحات هي في كثير من الحالات من ضمن البديهيات التي يعترف الجميع بصوابها بشرط تمامية دلالة النظام الدلالي للنص. فالبديهيات هي قضايا تتوفر لدى الجميع الأرضيةُ لتصديقها، ولذلك فهي ممكنة الفهم من قبل الجميع. وقد عُدَّت البديهياتُ في المبادئ المنطقية لأصول الفقه على ستة أقسام هي:

١. المحسوسات: وهي قضايا يرتبط تصديقها بالحسّ، من قبيل تصديق أن الوقت الآن نهار لأن الشمس مرتفعة في السماء.

٢. المتواترات: وهي قضايا أضحت يقينية للإنسان نتيجة إخبار عدد كبير من الناس يستحيل اتفاقهم على الكذب، ولا يحتمل تطرق الخطأ والاشتباه إليهم جميعًا. وذلك من قبيل إخبار عدد كبير من الناس أن طهران هي عاصمة إيران لعددٍ كبير آخر من الناس ربما لا تتاح لهم الفرصة أبدًا للسفر إلى إيران ومشاهدة عاصمتها عن كثب.

٣. التجربيات: وهي قضايا تتسم باليقينية لدى أفراد البشر نتيجة تجاربهم ومشاهداتهم المتكررة، من قبيل أن النار حارّة ومُحرِقة.

٤. الفطريات: وهي قضايا يكون تصديقها بسبب تصديق قضايا أخرى، لكن هذه القضايا الثانية حاضرة دومًا في ذهن الإنسان ولا يحتاج التسليم لها إلى تأملات جديدة. بعبارة أخرى الفطريات هي حالات قياساتها معها في تصديقها، أي إنّ صحتها مرفقة بها دومًا، ومثال ذلك أن العدد اثنين هو نصف العدد أربعة.

٥. الوجدانيات: وهي قضايا يتعلق تصديقها بالرجوع إلى ضمير الإنسان نفسه ودخيلته، من قبيل أن كل إنسان عندما يرجع إلى دخيلته يصدِّق أنه يعيش ما في دخيلته من خوفٍ أو حبٍّ أو كراهيةٍ أو غير ذلك.

٦. الأوّليّات: وهي قضايا لو كانت حملية لأمكن تصديقها وتصديق صوابها بمجرد تصور الموضوع والمحمول والعلاقة الحُكْمية، مثل «الجزء أصغر من الكل»، و«يستحيل اجتماع النقيضين وارتفاعهما»، و«اجتماع الضدين مستحيل»، وما إلى ذلك. أمّا إذا كانت شَرطية فيكفي لتصديقها تصوُّر المقدَّم والتالي وفحص العلاقة بينهما، ومثال ذلك أن العدد إمّا أن يكون زوجيًا أو فرديًا.

أما الصـور الصحيحة والمنتجة للبراهين والبيانات فممكنة الإدراك والتشـخيص بحكم العقل المحض الذي سـلف القول إنه مشترك بين الجميع وله هوية لاتاريخانية، ويمكن باتخاذه معيارًا تمحيص البراهين والبيانات المطروحة في النص. لذلك يتسنى بمراجعة النص ومشاهدة المواد المستعملة في الاستدلالات والبيانـات وكذلك صور الاسـتدلالات (البراهين) فهم صحّتها أو سـقمها، وهذا ما يتمّ بشرط تمامية النظام الدلالي اللغوي بعيدًا عن أي حكم مسبق ما عدا البنى المذكورة المودعة في فطرة كل إنسان.

المهم الذي يجب إثباته في هذا الخضمّ هو تمامية دلالة النظام الدلالي عن طريق وساطة اللغة وتوفر جميع القرائن المعنائية الصارفة. وقد سـبق الكلام بالتفصيل في المقال الأول حول إمكان احتمال اختفاء القرائن الصارفة، لذا نتحاشى التكرار هنا. وفي خصوص وساطة اللغة وطريقة دلالاتها يجب التسليم لوساطتها في ظل قواعد اللغة ومعاني مفرداتها وأحكامها اللغوية. يقول غادامير نفسه في هذا الصدد:

الذين يتحدثون اللغة ذاتها التي أتحدّثُ بها يستعملون الكلمات بمعان معروفة عندي (هذه قبلية عامة لا يمكن التشـكيك فيها إلّا في حالات خاصة). وهذا الأمر نفسه يصدق على اللغة الأجنبيـة أيضًا حيث إنّا جميعًا نتصـور أن لنا معرفتنا المقبولة لتلك اللغـة، وعندما نقرأ النص نفترض مسبقًا مثل هذا الاستعمال المقبول[1].

وفي موضع آخر يرى الفهم الذي يقصده مشروطًا بصحة معرفة النظام الدلالي للغة المعتمَدة ويقول:

مثل هذه السيطرة على اللغة والتَّمكُّن منها شرط أوّليّ للفهم المتبادل في الحوار... لا يمكن طرح مسألة الفهم إلّا عندما يستطيع متحاوِران أثناء الحوار إيصالَ قصديهما عن طريق اللغة[2].

وسبق أن أوضحنا في الفصل الأول عند الحديث عن القبلية الثالثة للهرمنيوطيقا الفلسفية عنـد غادامير أنه هـو أيضًا يوضح إمكان تحقق التفاهم اللغوي بين المفسر والنص اسـتنادًا إلى

1. Ibid, p. 270.
2. Ibid, p. 387.

أصل عدم النقل الذي يرى فيه أن معاني الكلمات المستعملة في النص هي نفسها المعاني التي تُفهَم منها الآن شريطة عدم وجود قرينة تدل على تغيّر هذه المعاني.

أضف إلى ذلك أننا إن لم نشأ التسليم لمثل هذه التمامية في وساطة النظام الدلالي اللغوي فستعود استدلالات غادامير تعاني من إشكالات تتعلق بالفهم، ذلك أن غادامير يصرح أن النص في حواره مع المفسر يتصرَّف بشكل فعّال تمامًا، فالمفسر عندما يعيِّنُ مسبقًا معنىً في ضوء أحكامه المسبقة ويطرحه على النص في شكل سؤال، سيجيبه النص عن سؤاله وقد يصحِّح له سؤالَهُ في بعض الأحيان. والسؤال الآن هو: بأيّ قدرة وقابلية يفعل النصُّ هذا الشيء؟ أليس النصُّ مجموعةً من الدالّات ذات قواعد منظمة تدلُّ على معنىً، وهذه هي التي تؤدي إلى تصحيح سؤال المفسر وتعديله؟ إذا قلنا إن النص يَعتمِد في إجابته على المفسر تارةً أخرى ولا ثقة بنظامه الدلالي اللغوي، لوَجَبَ القولُ إذن إن الحوار بين النص والمفسِّر شيءٌ خيالي، وكلا طرفي الحوار إنْ هما إلّا المفسِّرُ وحده يمارس الدور كله، وهذا ما لا يؤمن به غادامير مؤكدًا أن النص يشارك بنفسه في الحوار وبشكل مستقل عن المفسر. إذن يوافق غادامير هاهنا قواعد الدلالات اللغوية وقواعد النحو مع أنه استخدمها في الأفق الذهني للمفسر.

لذلك نرى مفكرين نظير الأمريكي إريك هرش والقانوني الإيطالي إميليو بتي ينتقدون غادامير محقّين بأنه خلط بين المعنى الذي يسمّونه «المعنى»[١] أو «المعنى اللفظي»[٢] وبين معنى النصّ في الأوعية والظروف الزمانية المختلفة والممكنة المطابقة على ظروف ما يسمّونه بـ «المعنى لنا»[٣] أو «المعنى بالنسبة لـ ...»[٤]. في كل الأحوال يُعبِّر النصُّ في ضوء الإيضاحات الآنفة وبمساعدة نظامه الدلالي عن معنى يمكن الإصغاء له بصرف النظر عن ظروف المفسِّر وموقعه الهرمنيوطيقي، وليست له هوية سيالة متغيرة مقترنة بالظروف الهرمنيوطيقية للمفسِّر، بل هو معنى ثابت لا يقبل التغيير يعتقد هو أنه شاهِدٌ على مراد المؤلف. أمّا كيف يمكن تطبيق

1. Meaning
2. Verbal Meaning
3. Significance
4. Meaning to...

هــذا المعنى في الظروف الزمانيــة والمكانية لمفسرين متعددين مختلفين فهــذا بحث ثانٍ صحيح هــو الآخر في موضعه. ومن الطبيعي أن يكون هذا المعنى الثاني ســيّالًا متغيرًا بتغيّر الظروف، وصحيح أن هذا المعنى يتكون في ضوء علاقته بالمعنى الأول لكن تغيراته وســيّاليته لا تتسرّبان إلى المعنى الأول، لأن تعيّن هذا المعنى تابع للظروف المتغيّرة أمّا تعيّن المعنى الأول فتابع للنظام الدلالي للنص الذي لا يطرأ عليه تغيير[1].

٥. عدم كلية «سؤالية - جوابية» الفهم

السـؤال هو: إذا راجعنا وجداننا فهل نجد أننا عندما نمسـك أي نص ونقرؤه نطرح عليه حقًا سؤالًا في بداية المطاف أم أننا نبدأ من قراءة النص فينقلنا النصُّ بنظامه الدلالي إلى معنىً ثم نستكمل المعنى الذي تلقيناه عبر عملية الدور بين الكل والجزء؟ الواقع أن مراجعات النصوص لا تتمّ كلها عبر طرح أسئلة مسبقة على النص. نعم، في البحوث والتحقيقات الدائرة حول محور المسائل يقترب القارئ من النص بسؤالٍ ما، لكنّ الأمر ليس كذلك في كل القراءات.

الخلاصة والمحصلة

١. ركائز الفهم في علم الأصول:

يعمل علماء الأصول في فهم معاني نصوص مصادر الفقه المكتوبة وتلقّي مراد الشارع منها، على أساس الركائز التالية:

الركيزة الأولى: مكانة التفسير عند علماء الأصول: التفسير ضروري فقط عندما يكون هناك غموض وشكّ في فهم المعنى.

الركيزة الثانية: إمكان فهم مراد الشارع: فهم مراد الشارع المقدس ممكن عند علماء الأصول عن طريق القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. في زمن انفتاح باب العلم يَصِلُونَ جزمًا إلى مراد الشارع، وفي زمن انسداد باب العلم أيضًا يصلون إلى هذه الغاية عن طريق التمسك بالأصول العقلائية التي هي حجّة عند الشارع من باب الظنّ الخاص.

1. Hirsch, Validity in Interpretation, p. 255.

الركيزة الرابعة: الفهم عند علماء الأصول عملية وليس حدثًا.

الركيزة الخامسة: يحصل فهم المعاني التصورية والتصديقية الأولى على أساس «ظهور الكلام».

الركيزة السادسة: الملاك في فهم المعاني التصورية والتصديقية الأولى هو لغة زمن صدور النص أو الخطاب.

الركيزة السابعة: للظفر بمعاني الكلمات وقواعد اللغة في زمن صدور الخطاب في حال عدم وجود قرينة يتمُّ العملُ على أساس أصالة عدم النقل.

الركيزة الثامنة: بما أن جميع أنواع المعاني، في مقام الاستعمال، هي معان قصدية تتبع إرادة المتكلم، لذا فملاكُ ما إذا كان المتكلم، في مقام الاستعمال، يَقصِدُ إلقاءَ معنىً أم لا، وإذا كان يَقصِدُ إلقاءَ معنىً فما المعاني التصورية وما المعاني التصديقية الأولى التي أراد إلقاءها؟ ملاكُ كل هذا هو ظهور حال المتكلم وسياق كلامه.

الركيزة التاسعة: الأصل الأوّليّ هو تطابق المعاني التصديقية الأولى (المراد الاستعمالي) مع المعاني التصديقية الثانية (المراد الجدي).

الركيزة العاشرة: المخاطبون في زمن غير زمن الخطاب مقصودون بالتفهيم شأنهم في ذلك شأن المخاطبين في زمن الخطاب.

الركيزة الحادية عشرة: القرآن الكريم والسنّة الشريفة كلٌّ واحدٌ، لذلك يمكن لبعض نصوصهما أن تكون قرائن لتعيين معاني نصوص أخرى منهما.

الركيزة الثانية عشرة: حيث إن تعيين المعنى التصديقي الأول يستلزم فحصًا كاملًا لجميع القرائن، ففي الحالات التي يحتمل فيها وجود قرينة لفظية، يُعْمَلُ بعد الفحص الكامل بأصل «عدم القرينة» العقلائي الأصلي، وبالأصول التبعية العقلائية: أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة غلبة الاستعمال المطلق في الفرد الشائع (طبقًا لرأي نفر من علماء الأصول منهم الشيخ الأنصاري)، أو أصالة الظهور (طبقًا لرأي نفر ثان من علماء الأصول منهم الآخوند الخراساني)، وعند احتمال وجود قرائن حالية واختفائها بفعل تقادم الزمن، يُعْمَلُ

بعــد الفحص الكامل واليأس من العثور على تلك القرائن وبوحيٍّ من أدلة: الإجماع، وسـيرة المتشرعة، والخصوصيات الخاصة للشــارع الذي هو مؤلف هذه النصوص، يُعْمَلُ بأصل عدم القرينة.

ملاحظة:

يلتئم منهجُ علماء الأصول في فهم مراد الشارع على النحو الآتي:

١. فهم المعاني التصورية:

يصــار أولًا إلى تشــخيص المعاني الحقيقيــة التي وضعت الألفاظُ لها، ثــم تفحص القرائن الصارفة (داخل النص وخارجه)، وإذا ما وجدت مثل هذه القرائن يُصارُ إلى تشخيص المعاني المجازية للكلمات.

٢. فهم المعاني التصديقية الأولى:

يتمُّ تعيينُ المعاني التصديقية للجمل على أساس الأصول اللغوية والظهور العرفي وفي ضوء الركائز المذكورة آنفًا، وفي المرحلة التالية يُبْحَثُ عن القرائن الصارفة (داخل النص في ضوء كلية النص وســائر أجزائه، وخارج النص) بحثًا كاملًا تامًّا، فإذا وُجِدَت مثلُ هذه القرائن الصارفة حُمِلَت المعاني التصديقية الأولى على النص.

٣. تلقــى المعاني التصديقية الثانية للنص (المراد الجدّي للمؤلف) على أســاس ظهور حال المؤلف.

٢. الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية:

في مقابــل علماء الأصول يقوم الفهم في الهرمنيوطيقا الفلســفية عــلى خصائص وركائز لا يمكن اعتمادها كأسس للفهم في «نظرية فهم النص» في علم الأصول لما يعتورها من مؤاخذات وإشكالات، وهذه الركائز هي:

١. الفهمُ متزمِّنٌ بسبب الركائز الأنثروبولوجية للهرمنيوطيقا الفلسفية.

٢. الفهم حادثة تقع في أثناء الحوار بين النص والمفسر.

٣. يبدأ الحوار بين النص والمفسر بطرح المفسِّر سؤالًا على النص ويستمر بإجابة النص عن سؤال المفسر، وتتواصل هذه العملية إلى أن يطرح المفسر على النص سؤالًا لا يجد النصُّ إصلاحًا وتعديلًا له فيكون هو الجواب النهائي، وعندئذ يكون النص قد اكتسب معناه. وهذا الحوار أشبه بلعبة يلعبها شخصان نشطان ولا يوجد فيها شيءٌ يعدّ نتيجةً مسبقةً معروفةً منذ البداية، فالنتيجة تخلق وتحدد في نهاية المطاف.

٤. يبادر المفسر إلى طرح أسئلته على النص انطلاقًا من أحكامه المسبقة التي يحملها.

٥. الأحكام المسبقة للمفسر نابعةٌ من أفقه الذهني النابع بدوره من التراث الذي يَصْنَعُ الموقعَ الهرمنيوطيقي للمفسر.

٦. يُستَحصل المعنى في الحوار بين النص والمفسر عندما يمتزج أفق المفسر مع أفق النص.

تعاني ركائزُ الفهم هذه من إشكالات عدة تمنعها من أن تمثل ركائزَ فهمٍ في «نظرية فهم النص» في علم أصول الفقه. والإشكالات هي:

١. خطأ الركائز الأنثروبولوجية القائلة بتاريخانية المفسر وفهمه، فالصواب هو لاتاريخانية المفسر وفهمه.

٢. الخلط بين الفهم (المعرفة) ومتعلق الفهم.

٣. النزعة النسبية في الفهم.

٤. الخلط بين الفهم المسبق الضروري والحكم المسبق الخاطئ في خصوص دور الأحكام المسبقة وإسهامها.

٥. تجاهل مكانة العقل والفطرة المتعالية على التاريخ والزمان في الإدراك، ما يجعل ادعاء غادامير القائل على نحو الموجبة الكلية «إنَّ جميعَ الفهوم تاريخانيةٌ» ادعاءً خاطئًا، مع أنه يمكن أن يكون ادعاءً صائبًا على نحو الموجبة الجزئية بسبب اتصاف الإنسان بالجوانب والأبعاد المادية والمتغيرة.

٦. عدم شمولية (كلية) الطبيعة التحاورية (السؤالية – الجوابية) لكل الفهوم.

الفصل الخامس
الركائز المصادرية للفقه والأصول

القــرآن الكريم والســنّة الشريفة هما أبرز مصادر الفقه، وهما متاحــان بين أيدينا اليوم على شكل نصوص مع أنهما صدرا في زمن الصدور على شكل خطابات وجمل شفهية. وبعد ما كانا خطاباتٍ وأقوالًا شفهية شهدا مع مرور الوقت تغيرات كبيرة حتى حينما أضحيا بعد مدة وجيزة من زمن صدورها نصوصًا مدوَّنة ناهيك عمّا آلا إليه الآن في هذا الزمان حيث أمسـيا نصوصًا تبتعد بفواصل تاريخية كبيرة عن زمن الصدور؛ ففي الأقوال اللغوية والمتون المدونة التي كتبت في ذلك الزمان لها (ككثير من الروايات) يمكن فهم مراد القائل من قبل المتلقّي بسهولة لوجود جميع القرائن المشــاركة في تشكيل ظهور الكلام ســواء أكانت قرائن حالية أو مقامية أو لفظية. أما في النصوص المكتوبة التي دوّنت منذ البداية على شكل نصوص أو حتى لو كانت في البداية أقوالًا شفهية ثم أضحت بعد ذلك نصوصًا مدوّنة بعد إنشائها وكتابتها، لكنها بعيدة عن زمن الخطاب بآمــاد طويلة، فيُحتمل زوالُ بعض القرائن المؤثرة في ظهور الكلام، لا ســيما القرائن الحالية والمقامية. لذا كانت ظروف الفهم في مثل هذه النصوص متفاوتة تفاوتًا كبيرًا عن ظروف الفهم في الأقوال اللغوية. ومن الطبيعي أنه كلما كان توكّؤ كاتب النص في بيان مراده على قرائن خارجة عن النص نفســه فهذا يعني أنه اعتمد فضلًا عن القرائن اللفظية التي أودعها في النص على قرائن خارج النص أيضًا، وسيغدو فهم مراده من نصه مع مرور الزمن صعبًا بل غير ممكن، إذ مــن الطبيعي جدًا زوال القرائن الحاليــة والمقامية مع مضيّ الزمن وتغيّر الثقافات والأفكار، وهكذا ســيختلف ظهور الكلام عن ظهوره الأول. لذا فدرجــة توكّؤ النصوص على القرائن الخارجيــة ملاك جيد لتقييم متانة النصوص ورصانتها في بيانها لمرادات كتّابها. وهذا الملاك مُجدٍ حتــى في تقييم قدرات الكتّاب، فالكاتب المتمرِّس صاحــب القدرة البيانية هو الذي له أقل ما

يمكــن من التوكّؤ على القرائن الخارجية فضلًا عن قدرته العالية على نقل الأفكار واســتخدام اللغة بشــكل صحيح، خصوصًا وأن هدفه من إنشاء نصّه إيصالُ رسالة إلى شتى المخاطبين في عصور مختلفة وأماكن متعددة.

يؤيد علماءُ الأصــول هذه الفكرة ويصرِّح بها أيضًا الهرمنيوطيقيون الفلســفيون من أمثال غادامير. على ســبيل المثال يشــير الشــيخ الأنصاري إلى هذه الفكرة عندما يوضِّح كلام الميرزا القمّــي حول حجية ظواهر القــرآن. يقول في تقريره كلامَ الميرزا القمّــي إن الميرزا القمّي يميّز في فهــم مراد كل قائل من ظاهر كلامه بين المقصودين بالتفهيم وغير المقصودين بالتفهيم، لأنه يعتقــد أن ظاهــر كلام القائل حجّة على الــذي يقصدهم بالتفهيم من بــاب الظن الخاص، أما بالنسبة لغيرهم فمن باب الظن المطلق. ثم لكي يوضِّح ما هو مراد الميرزا القمّي من المقصودين بالتفهيم يقول إن للمقصودين بالتفهيم مصداقين اثنين: أحدهما أولئك المخاطبون الحاضرون في الخطابات الشفهية وكان المتكلم يكلّمهم مباشرةً. والمصداق الثاني هم مخاطبو الكتب الذين كتبهــا كتّابها لهم بحيث يفهمها أيّ مخاطب إذا قرأها مهما كان زمانه ومكانه[١]. ومن الطبيعي أن توكّؤ الكاتب في المصداق الثاني يجب أن لا يكون على القرائن الخارجية (خارج النص) إطلاقًا، ففي هذه الحالة لا يمكن لأيّ مخاطب مهما كان زمانه ومكانه أن يكون مقصودًا بتفهيم الكاتب.

وحينما يشير غادامير إلى الكلام الشفهي والكلام المكتوب مبينًا الفرقَ بينهما يوضِّح أنَّ فهمَ المعنى في النص المكتوب لا يرتبط إلّا بفن الكتابة ومستوى قدرات الكتابة لدى الكاتب. يقول في هذا الخصوص:

خلافًا للكلام الشفهي الـمُقال، لا يوجد لتفسير الكلام المكتوب أيُّ عونٍ أو مساعدة غير الكلام والنص نفسه. وهكذا يعود كل شيء هنا إلى فن الكتابة[٢].

أن يكون كل شيء في تفســير هذه النصــوص «عائدًا إلى فن الكتابــة» فمعنى ذلك إلى أيّ حدّ اعتمَدَ المؤلــفُ عند كتابته النص على قرائن خارج النص وبأية قوة وقدرة عبَّرَ عن القرائن الصارفــة داخل النص؟ وهل أورد جميع القرائن أم عــوّل في بعضها على فهم المخاطب؟ إنْ لم

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٠.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 218.

يعتمِـد النصُّ على قرائـن تقع خارجه وذكر في داخله جميعَ القرائـن الصارفة، فيمكن على حد تعبير غادامير إدراكُ المعنى بالتشـبّث بهذه العلامات الكتابيـة[١]. طبعًا قال غادامير هذا الكلام عـلى خلفيةِ تاريخانيةِ المفسِّر والمؤلف وبالنتيجـة تاريخانية فهمهما، لذلك فهو يُمَعْنِنُ فنَّ الكتابة في تتمة هذه الفكرة على خلفيته الفكرية، لكن النقطة التي نروم الاسـتفادة منها هي أن المؤلف والمفسر لم يكونا تاريخانيين (وهذا ما أثبتناه في فصول سـابقة) وكان الكاتب متضلعًا متمرسًـا جـدًا في كتابة النص بحيث يكتب النص بطريقة لا يحتاج معها فهمُ المعنى الذي قصده سـواء في الدلالات التصورية أو الدلالات التصديقية الأولى والثانية (المراد الجدي للقائل) إلى قرائن خارجيـة — بمعنى أن النص لا يحتاج إلى قرائن غير مكتوبة فيه — وحتى لو كان بحاجة لقرائن خارجيـة فهو يحتاج إلى قرائن يمكن للمفسر البعيد عنه زمنيًا أن يفهمها، وإذا كان قد بيَّنَ جميعَ القرائن اللفظية الصارفة داخل النص، فستكفي هذه العلامات اللغوية المتوفرة في النص مضافًا إلى القرائن الحالية المتاحة للدلالة على مراد الكاتب. فضلًا عن الركائز الأنثروبولوجية والفهمية التـي يتبنّاها غادامير فهو يشـكّك في الإمكان الوقوعي لهذا الـشيء، لا في إمكانه الذاتي، لأن الكاتب البشري ليست له مثل هذه القدرة التي هي فوق طاقة البشر.

عـلى أنّ النقطة التي تعنُّ للذهن هاهنا هي أن النصـوص التي تعد مصادرَ في علمي الفقه وأصول الفقه (القرآن الكريم والسنّة الشريفة) ويُعنى علماءُ الأصول والفقهاء بفهم مراد كتّابها وقائليها عنايةً جادةً حصرية أصلية، ليس كتّابها وقائلوها مثل سائر الكتّاب البشريين حتى يقعوا في مثل هذه الأخطاء؛ فهذه النصوص إمّا آيات قرآنية أو روايات من السـنّة الشريفة. والمتكلم في القـرآن الكريم هو الله تعالى وكلامه متين رصين إلى درجة أنه معجزة الرسـول الخاتم ﷺ. وتتضمن السـنّة الشريفة أيضًا أقوال وأفعال وتقارير فردٍ معصوم منزّه عن كل خطأ واشتباه[٢].

---

١. ينبغي التدقيق طبعًا في أن غادامير، ولأنه يعدّ الإنسانَ تاريخانيًا سواء كان مؤلفًا أو مفسرًا، يعتقد في هذا المبحث أساسًا وإضافة إلى هذه النقاط بتعذّر فهم مراد مؤلفٍ له موقع هرمنيوطيقي آخر. وقد ناقشنا هذه الفكرة في فصول سابقة، وبناءً على ما ذكرناه من نقاط نركّز هنا على رأيه هذا.

٢. يتحتّم الإلتفات إلى نقطة مهمة هي أن القرآن الكريم والسـنة الشريفة، كما سـبق أن أشرنا وسنشـير لاحقًا، يمثلان كلًّا واحـدًا يشـهد بعضه لبعض ويعمل بعضه بمثابـة القرينة لبعضه الآخر. وحين نقـول إن مؤلفي القرآن الكريم

ويشـير القرآن الكريم في الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[١] إلى هذه الميزة الخاصة، أي إلى أنَّ قائله قائل ممتاز.

لذلك ينبغي القول مع أن قانون المحاورة من حيث اللفظ ومن حيث المخاطب مطاع ومتبع فيما يتعلق بالأفراد العاديـين، ولكن لا يمكن الحكم من حيث المتكلم بأنّ جميع أحكام المتكلم العادي ساريةٌ على متكلم الوحي أي الله عزَّ وجلَّ[٢].

وقـد اعترف غادامير نفسـه بهـذه النقطـة – غادامير المتقـدم على الأقل – وعـلى أنصار الهرمنيوطيقـا الفلسـفية أن يهتمّوا لها، فكما سـبق أن لاحظنا يقول غادامـير في كتابه «الحقيقة والمنهج» ناقدًا بولتمان إنّ للكتاب المقدس، بسـبب الظروف الخاصة لمؤلفه، مقتضياته المختلفة في التفسير ويتطلب فهمه شروطًا أخرى[٣] منها الإيمان بالله[٤].

فيما يتعلق بالسنّة الشريفة لدى الشيعة لم يكن قائلوها أيضًا بشرًا عاديين، فالروايات الدالة على السـنّة صـادرة عن قائلين ومتكلمين مـع أنهم بشر مخلوقون من قبـل الله لكنهم يتمتعون طبقًا لعلم الكلام الشـيعي بمقـام العصمة ويتحلّون بجميع الأسـماء والصفات الإلهية بما في ذلـك العلم والحكمة الإلهيان، لذلك يتمتّعون بالقدرة على البيان الكلامي وفق الخصوصيات الآنفة الذكر بشـكل كامـل لا نقصان فيه. إلى درجة أن أحدهـم إذا كان في مجلس يضم جماعة مـن الناس يحاولون الإتيان بجملـة لا تحتوي كلماتها وحروفها على نقـاط، يقوم هو من فوره

والسـنة الشريفة، وهم الله سـبحانه والمعصومون الأربعـة عشر عليهم السلام، لا يبيّنون مراداتهم خـارج نطاق الألفاظ التي يذكرونها، أي لا يبيّنونها بمعونة القرائن الخارجية، وبوسـع مخاطبيهم في جميع العصور والأزمان أن يفهموا مراداتهم بالرجـوع إلى كلامهـم وقراءته، فما نقصده من ذلك هو القرآن الكريم ككلٍّ واحدٍ بمجموعه والسـنّة الشريفة ككلٍّ واحدٍ بمجموعها، حتى لو استغرق بيانها وطرحها سنين طويلة. كما أن القرآن الكريم كل واحد ولا خلاف في هذا الموضوع، لكن نزوله استغرق ٢٣ عامًا.

١. الأنبياء: ٨٢.

٢. الجوادي آملي، تسنيم، ج ١، ص ١٣٠.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 326.

4. Ibid, p. 327.

ويلقـي ارتجالًا وبداهةً خطبةً ليس في حروفها أيـة نقطة. وإذا كان بين جماعة أخرى من الناس يحاولون الإتيـان بجملة واحدة ليس فيها حرف ألف يرتجل من فـوره خطبةً ليس فيها حرف ألـف. ولهذه الخصوصية المميَّـزة فيهم تأثيراتها الخاصة في النص الـذي يبدعونه، حيث تجعله يحمـل ذات الخصوصيات التي تحملها النصوص الإلهية من حيـث قدرتها على إيصال الفكرة والمعنى إلى الآتين من الناس. كما أن الكتاب المقدس — العهد الجديد منه — ليس كلام الله المباشر عند المسـيحيين، بل هو كتابات حواريين، بل تلامذة حواريين، لكن المسـيحيين مع علمهم أن الحواريين ليسوا معصومين، يتعاملون مع تلك النصوص تعاملهم مع النصّ الإلهي انطلاقًا من متبنياتهم ومرتكزاتهم اللاهوتية، ويقررون لها ضربًا من العصمة في نقل الرسالة إليهم. ويقصد غادامـير هذا الكتاب المقدس في كلامه آنف الذكر، فما بالك بنصٍّ مثل القرآن الكريم صدرت حتى ألفاظه عن مقام الإلوهية[1].

طبعًا إذا أردنا تسـليط الضوء على طريقة تأثير صفات مؤلّفي النصوص التي تمثل مصادر عِلْمَـي الفقه والأصول على هذه النصوص، فلو ركّزنـا اهتمامنا فقط على صفات الباري تعالى وتأثيرهـا عـلى تدوين نص متين رصين لـكل البشر في جميـع الأزمان لأتيح لنـا تعميم نتائج البحث على النصوص الدالة على السـنّة أيضًا، إذ على أسـاس المبـاني الكلامية لعلم الأصول يتمتع المعصومون عليهم السلام بمقام العصمة ويحملون الأسـماء والصفات الإلهية بما في ذلك علم الله وقدرته وحكمته — ولكن ليس بشكل مستقل عنه تعالى — وهم خلفاؤه بالحق في تبليغ رسالته للناس (للمتلقّين). فهم يتوفرون على المناط اللازم لخلق نصٍّ رصين يمكنه مخاطبة جميع البشر ولا يعاني من النواقص البشرية المألوفة، خصوصًا وأن الدين الإسـلامي هو الدين الخاتم ومن المفـترض أن يقدم وصفة السـعادة النهائية لجميع البشرية إلى يوم القيامـة. لذلك أوضحنا في

١. نُشِرت في العدد ٦٥ من مجلة «ذهن» مقالةٌ لكاتب السطور بعنوان «بررسى تطبيقى مبانى الاهياتى هرمنوتيک روشى و اصول فقه» (دراسـة مقارنة للركائز اللاهوتية بين الهرمنيوطيقا وعلم الأصول) تشـير إلى الفوارق بين علماء الأصول المسـلمين واللاهوتيين المسيحيين في مرتكزاتهما اللاهوتية والكلامية. نحيل القارئ إليها لمزيد من الإيضاح.

المقال المتعلق بتبيين الركائز الفهمية لعلماء الأصول من الفصل الثاني أن جميع أبناء البشر في جميع العصور مخاطبون بالتفهيم القرآني، وكذا الحال بهم مع السنّة الشريفة؛ لذلك ينبغي بيان الأفكار والمعاني بشكل يوصل الرسالة الإلهية للبشر في جميع العصور[١].

نعلم طبعًا فيما يرتبط بالسنة الشريفة أن الروايات الواردة عن المعصومين – وليس كلام المعصومين عليهم السلام نفسه – تختلف اختلافات كثيرة عن القرآن الكريم ويجب دراستها في العلوم الخاصة بها، فمن المقطوع به صدورُ القرآن الكريم عن الله تعالى وعدم تحريفه، أمّا الروايات المنقولة عن المعصومين عليهم السلام والواصلة إلينا فتكتنفها إشكالات وشكوك من حيث صدورها الحقيقي عنهم ومن حيث جهة الصدور، ومن حيث دلالتها، الأمر الذي يتطلب دراسات وتأمّلات قبلية. إذ توجد بين الروايات الواصلة إلينا روايات لم تصدر أساسًا عن المعصوم عليه السلام لذلك تحتاج الروايات إلى دراسة لأصل صدورها عن المعصوم. أضف إلى ذلك أن موضوع التقية يطرح هو الآخر فيما يتعلق بالروايات الصادرة عنهم (جهة الصدور) لذا يتعين إحراز أنها لم تصدر عن تقيّة منهم عليهم السلام. بالإضافة إلى ذلك نَقَلَ الرواةُ معظمَ الروايات بمعانيها فهي مروية بالمعنى وليس بالألفاظ ذاتها الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، وهذا ما يفرض علينا قيودًا في فهم مرادهم. وهكذا، تتحتم دراسة كل واحد من هذه الأمور بشكل مستقل متريّث فيما يتعلق بالروايات والتوصل إلى نتيجة متقنة. ولكن بعد الفراغ من هذه المباحث وحين يأتي الدور للقيود والتأثيرات الخاصة التي يفرضها المؤلف على النص بوسعنا تسرية المباحث المتعلقة بالله تعالى بما هو قائل للقرآن الكريم على المعصومين عليهم السلام بما هم قائلون للروايات والأحاديث وصنّاع للسنة الشريفة؛ فنحن نعلم من ناحية أن المعصومين عليهم السلام يمتازون بمقام العصمة وهم مبلّغو الأوامر والدساتير الإلهية الأصليون، ومن ناحية ثانية نحرز في علومنا أولًا أن مجموعةً واسعة

---

١. لا يخلو من الطرفة التنبه إلى أن غادامير هو الآخر يوافق العقيدة القائلة إن جميع البشر في العصور كافة هم مخاطبو القرآن الكريم والسنة الشريفة. وقد شاهدنا أنه شَرَطَ فهم كتاب المسيحيين المقدس – مع أن ألفاظه ليست من الله تعالى بل من كتابة بشر غير معصومين – بشرط أن يضع المفسر نفسه في موضع المخاطب من قبل الله عن طريق كلمته، وبغير هذه الحالة لن يستطيع فهم هذا الكلام (Gadamer, Truth and Method, p. 327).

من الأحاديث المتوفرة صادرةٌ بالتأكيد عن المعصومين ﻬﻤﻟﺍ، وثانيًا تم تحديد حالات التقية وعدم التقية بين هذه الروايات بكل وضوح وحسم، وثالثًا لم يغير الرواةُ شيئًا في كلام المعصومين ﻬﻤﻟﺍ عنـد نقلهم لها، وإذا حدث شيء من هذا في بعض الحالات فهي حالات مشـخَّصة ومرصودة بواسطة تقنيات علوم الرواية والحديث[١, ٢]

النقطـة الهامّـة الأخرى التي ينبغي التفطن لهـا في هذا المقام هي أولًا على أسـاس الركائز الكلامية لعلم الأصول والعديد من الروايات يمثِّل المعصومون ﻬﻤﻟﺍ كلهم نورًا واحدًا[٣] وتصدر كلماتهم كلها عن مصدر واحد، وهم يبلغون الأحكام والأوامر الإلهية بمرتبة واحدة. طبعًا مع الأخذ بالحسـبان أن الرسول الأكرم ﷺ هو بين هؤلاء المعصومين رسولٌ إلهيّ يستمد الأوامر والتعاليم من الله تعالى عن طريق الوحي مباشرة أمّا الآخرون فأصبحوا علماء بالأحكام الإلهية عن طريقه وتولّوا مهمّة تبليغها في الظروف المناسـبة. وهذه هي الأمانة التي تذكر تحت عنوان الولاية التشريعية وتنتقل من إمام إلى الإمام الذي يليه، وقد انتقلت قبل ذلك من نبيّ الإسلام

١. يُدرَس كلُّ واحد من هذه الأصول والمبادئ في علم خاص. وتتطرق جميع العلوم المتعلقة بعلم الحديث لهذه القضايا.

٢. حـين جعلنا مثل هذه الأمور قبليات لبحثنا ففضلًا عن أن ذلك من لوازم بحثنا حول موضوعنا الأصلي، يجب أن لا يبدو غريبًا بين أنصار الهرمنيوطيقا، فهذه الأمور نفسها مطروحة في علم الهرمنيوطيقا وليست بشيء بعيد عن الذهن، فهرمنيوطيقيو القرن التاسـع عشر قبل أن يبادروا لتفسـير النص – تحت عنوان الهرمنيوطيقا – كانوا يقومون بأمور ليتأكّدوا من صحّة نسخة الكتاب وعباراته. وكانوا يسمّون هذه المرحلة القبلية مرحلةَ النقد (critique)، ويقرِّرون لها مرحلتـين فرعيتين (Lower and Higher Critique) قائلـين إن الهدف في المرحلة الأولى من نقد النص هو تعيين النصّ الأصلي من بين النسخ المتعددة المختلفة. ولأجل ذلك تتوجّب مقارنة النسخ المختلفة سواء كانت خطية أو غير خطية، وتشخيص النصّ الأصلي من بينها، النص الذي يُحتمل صدوره عن الكاتب الأصلي احتمالًا أقوى. ويجب أن تتم هذه المقارنة داخل إطار علوم خاصة غير علم التفسـير وعلى أسـاس مناهج تلك العلوم. لذلك ينبغي عدم إغفال أهمية هذه العلوم المساعِدة. أمّا في المرحلة الثانية من النقد فتتحتم معالجة مشكلات فهم النص الأصلي بتشخيص العبارات المربَكة الفاسـدة، وحدس الصيغ الصحيحة لها حدسًـا مبرَّرًا لتكون هي العبارات الأصلية. في هذه المرحلة تدرس قضية ما إذا كانت عباراتُ النص المعتمَد نصًّا أصليًّا صحيحةً وغير محرفة أم لا. وهنا ينبغي تشخيص العبارات المحرَّفة الفاسدة واجتراح حدوس علمية لترميمها وإصلاحها؟ وبعد الفراغ من هذه المراحل يأتي الدور لعملية التفسير (See: Seebohm, Hermeneutics; Method and Methodology, p. 63).

٣. الفيض الكاشاني، الوافي، ج ١، ص ٢٢٩ و....

الكريم ﷺ إلى الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام. لذلك يسـمّي القرآنُ الكريم يومَ تنصيب الوليّ في عيد غدير خم بيوم إكمال الدين[1] مع أن كثيرًا من الأحكام كانت لا تزال غير مبلَّغة بعدُ للناس في ذلـك اليوم ومن المقرر إبلاغها للناس من قبل الأئمة الآتين، مثل كثير من الأحكام التي تم تبليغها لأول مرة على يد الإمامين الصادقين عليهما السلام.

وهكذا كانت كلمات المعصومين عليهم السلام ابتداءً من النبيّ الخاتم ﷺ إلى الوصيّ الخاتم عجّل الله تعالى فرجه الشريف أجزاءً لكلٍّ واحدٍ، ولذا يمكن أن يكون بعضها موضوعات لبعضها فيمثل بعضها قيودًا أو تفاسير لبعضها الآخر[2]. أضف إلى ذلك أن هذا «الكلّ» وفي ضوء رواية الثقلين وروايات أخرى كثيرة في هذا الخصوص يضمّ القرآن الكريم أيضًا، فالقرآن الكريم يتولى تبيين الخطوط العامة لمعارف الدين وأحكامه بينما يتولى الرسـول الأكرم ﷺ والعترة الطاهـرة عليهم السلام بيانَ حدوده وتفاصيله وجزئياته وأساليب تطبيقه حسب الآيات الكريمة: **﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**[3]، أو **﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾**[4]، أو **﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**[5]. ومن الأمثلة على ذلك أن أصل وجوب الصلاة وارد في القرآن الكريم: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أمّا أحكام الصلاة الجزئية وطريقة أدائها، والتي تشـتمل على قرابة أربعة آلاف حكـم فقهي واجب ومندوب، فيضطلع المعصومون عليهم السلام ببيانها. وهكذا يمكن تشـبيه القرآن الكريم بأنه «دستور البلاد» بالنسبة للدين والمشتمل على الأصول المحورية، أمّا الروايات الدالة على حدود الأحكام وجزئياتها فهي بمنزلـة القوانين المصادق عليها من قبل المجالس التشريعة في ذلك البلد[6]، وهي تستكمل وتتمِّم بعضها بعضًا، وبذلك تقدم مجموعة القوانين سواء كانت «دستور البلاد» الأصلي أو قوانينه الجزئية منظومةً كاملةً من القوانين والضوابط.

---

١. المائدة: ٣.

٢. النجفي، جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٦٧: «إن كلامهم جميعًا بمنزلة كلام واحد يُفسِّر بعضه بعضًا».

٣. الحشر: ٧.

٤. آل عمران: ٣١.

٥. النساء: ٥٩.

٦. الجوادي آملي، تسنيم، ج ١، ص ١٤٠.

القرآن الكريم فعلاً إلهيًا

القــرآن الكريــم كلام إلهيّ، لذلك يعد من جملــة أفعال الله جلّ وعلا، وبــذا تصدق عليه الأحكام الكلية التي تصدق على الأفعال الإلهية. النقطة اللافتة هنا هي أن القرآن الكريم يُعرَّفُ بوصفــه حبلًا متينًا ممدودًا من مبدأ العــالم (مصدر العالم/ الله) إلى عالم المادة[١]، وأصله في اللوح المحفــوظ، وما وصلنا منه هو صورتــه اللفظية. تدل على ذلك آيات من قبيــل: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيــدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[٢]، و﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّــهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٣]، و﴿كِتَــابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِــيرٍ﴾[٤]، و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾[٥]. وبهذا يمتاز القرآن الكريم الذي نزل على مدى ٢٣ عامًا بمرتبة لا يســودها التدريج والقواعد المادية بل هو موجود بصورة إجمالية. وقد نزلت هذه الصورة الإجمالية على الرسول في ليلة القدر وتم تفصيلها على مدى سنوات عدّة. تفصيل القرآن الكريم على شكل القرآن الحالي الذي بين أيدينــا بأكثر من ٦٦٠٠ آية هــو الصورة التفصيلية لتلك الصــورة الإجمالية. ومن الطبيعي أن تكون المعاني التي يقصدها الله تعالى نفسَها المعاني التي كانت في حالة الإجمال، ومن الطبيعي أن لا يكون هنالك في اللوح المحفوظ زمانٌ حتى يترك تأثيراتٍ تاريخيةٍ على ذلك المحتوى الإجمالي. تلك المعاني لازمانية ولامكانية كما أن الله تعالى ليس زمانيًا، ويتكلم مع البشر وراء أفق الزمان. أن تكون لله خصوصية لازمانية فهذا من شأنه أن يجعل معاني أفعاله أيضًا لازمانية. لذلك كان القرآن الكريم كســائر أفعال الله محلًا لتجلّي الله تعالى ولذلك فهو غير تاريخي. يقول الإمام عليٌّ بن أبي طالب عليه السلام في هذا الخصوص: «فَتَجَلَّى لَهُم سُــبْحَانَهُ فِي كِتَابِــهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُــم مِــنْ قُدْرَتِهِ»[٦]. وهذا ما يجعل البشر، لتوفُّرهم على حقيقة مجــرّدة عن المادة، قادرين على

---

١. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنَّ هذا القرآنَ هوَ النورُ المبينُ، والحبلُ المتينُ، والعروةُ الوُثقَى، والدرجةُ العُليا، والشِّفاءُ الأشفى، والفَضِيلَةُ الكُبرَى، والسَّعَادَة» (التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ٤٤٩).

٢. البروج: ٢١-٢٢.

٣. الواقعة: ٧٧-٧٩.

٤. هود: ١.

٥. الدخان: ٣.

٦. نهج البلاغة، الخطبة ١٤٨.

أن يكونوا مخاطبين بكلام الله يدركون رسالاته اللازمانية واللاتاريخية. ولهذا يميّز المفسرون بين تفسير القرآن وتأويله[١]. فتفسير القرآن يهدف إلى معرفة معناه، ومعرفة معناه ليست رهنًا بمعرفة الظروف التاريخية لنزوله، لكن التأويل يعني العثور على مصاديق ذلك المعنى المبَيّن، ولا شك في أن أحد المصاديق هو ذلك الذي يُسمّى شأنَ نزول الآية، ومن الطبيعي أن تبتني معرفته على العلم بالظروف التاريخية لزمن النزول سواء كانت ظروفًا اجتماعية أو ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية. ومن المؤكد أن معرفة هذا التأويل مفيدة جدًا علميًا وغزيرة المضامين فهي تكشف عن تطبيق الآية بنحو جيد في حالة عينية شاخصة تمامًا، ولكن مع ذلك لا تحتاج معرفة معاني الآيات معرفةَ الظروف التاريخية لنزولها، فحتى الذي لا يعرف أيًّا من شؤون نزول الآيات ولا يعلم شيئًا عن الظروف والأحداث التاريخية لزمن النزول بمستطاعه استيعابَ معاني القرآن ورسائله والتوصّل إلى غرضه ألا وهو الهداية. لذلك حين يقول القرآنُ عن نفسه ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[٢] يتوجّب أن يكون مبيِّنًا لمعنى نفسه أيضًا وأنْ لا يحتاج أيةَ قرينة خارجية مستقلة عنه لإيصال رسائله، بل يعتمد فقط على قرائن موجودة في داخله على شكل ألفاظ، قرائن يمكن عن طريقها فهم المدلولات التصورية والتصديقية الأولى والثانية[٣]. يقول العلامة محمد حسين الطباطبائي في هذا الخصوص:

وكيف كان، فهذا الاختلاف لم يولِّده اختلافُ النظر في مفهوم (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي) الكلمات أو الآيات، فإنما هو كلام عربيّ مبين لا يتوقف في فهمه عربي ولا غيره ممن هو عارفٌ باللغة وأساليب الكلام العربي. وليس بين آيات القرآن (وهي بضع آلاف) آيةٌ واحدةٌ ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحيّر الذهنُ في فهم

---

١. يختص التفسير بإدراك معنى النص، أمّا التأويل فيختصُّ بمعرفة المصاديق.

٢. النحل: ٨٩.

٣. ولهذه الحالة سوابقها بين المسيحيين أيضًا. كان المعتقد الأصلي لدى أوغسطين (أحد أبرز آباء الكنيسة) ولدى البروتستانتيين الذين أطلقوا بعد أوغسطين بقرون نهضةَ الإصلاح الديني ضد الكاثوليكيين أنَّ كتاب المسيحيين المقدس يفسِّر نفسَهُ ولا يحتاج لفهم معانيه أيَّ شيءٍ غير نفسِهِ.

The Holy Scriptures are Their own Interpreter .See: Seebohm, Hermeneutics; Method and Methodology, p. 35.

معناها... حتى أنّ الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوخة وغيرها، [هي أيضًا] في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنما التشابه في المراد منها [لا في معناها الظاهري]... وثانيهما: أن نفسّر [لمعرفة معنى الآية] القرآنَ بالقرآنِ ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبّر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخِّص المصاديقَ ونتعرَّفها بالخواص التي تعطيها الآيات... وحاشا أن يكون القرآنُ تبيانًا لكلِّ شيءٍ ولا يكون تبيانًا لنفسه[1].

علم الله وقدرته وحكمته والنص الإلهي

قِيلَ مرارًا إن الله تعالى جعل الدين الإسلامي آخرَ الأديان والدينَ الأصليَّ المحورَ لجميع البشر إلى آخر الدنيا. والقرآن الكريم كتابٌ أنزل لهذه الغاية وذكر أن رسالته هي أنه «هُدَىً لِلنَّاسِ»[2]، لذلك ينبغي أن يستطيعَ مخاطبةَ جميع البشر إلى آخر الزمان ويكون مبعث هدايتهم. لو أردنا تبنّي تاريخانية الإنسان لكانت النتيجة أن القرآن أيضًا تاريخانيّ وحصيلة ثقافة زمانه[3]، ولذلك يجب في الأزمنة الآتية أن يُفسَّر داخل إطار ظروف المفسِّر، وإلّا فإنه لم يعد قادرًا على إيصال مقصده الأول الذي قاله لمشافهيه الأوائل في عصره، وهذا معناه أنّ اللهَ العالِمَ بجميع أمور العالَمِ بما في ذلك تاريخانية الإنسان، والقادر من ناحية ثانية على كلّ الأمور، وهو من ناحية ثالثة حكيم تتسم جميع أفعاله بالحكمة والهدفية والبعد عن العبث واللهو، توسَّلَ لإيصال رسالته للبشر بعد عصر تأسيس الإسلام وإلى آخر الزمان بوسيلةٍ هي في ذاتها معيبة ناقصة ولا يمكنها أن تفي بهذا القصد والغرض، وهذا ما يتناقض مع علمه سبحانه وقدرته وحكمته؛ إذ باستساغة هذه القبليات يكتسب النصُّ القرآنيّ معناه على خلفية زمانه ومكانه وعصره، أمّا خارج هذه الخلفية فسوف يفقد معانيه. مكلّفو العصور الآتية هم أيضًا تاريخانيون محاصرون بظروفهم التاريخية، فهم بذلك عاجزون عن مدّ الجسور إلى عصر نزول القرآن وفهم مخاطبي ذلك العصر، وبذلك لا سبيل إطلاقًا إلى فهم مراد الشارع.

---

١. راجع: الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ١٤-١٨.

٢. البقرة: ١٨٥.

٣. أبو زيد، معناى متن، ص ٦٩.

على هذا الأســاس يجب أن نعلم أن هذه القبليات غير صائبة، فالله تعالى عليم قدير حكيم عــلى الإطلاق، ومقتضى حكمته إتقانُ صنعه. تكمن النقطة المهمة في أن ذات الإنســان (جانبه اللامادي)، وفقًا للركائز الأنثروبولوجية المذكورة، ليسـت بتاريخانية، وبوسـعها وراء الزمان والمـكان الإصغاء للنداءات المتعالية على الزمان والمكان وفهمها. وإذن، فالعامل الوحيد الذي تنبغــي مراعاته هو عدم توكّــؤ النص المنظور على قرائــن خارجية. وإذا كان هذا كان بوســع المخاطبــين في عصور لاحقة أيضًــا فهمَ القرآن وإدراك رســائله. لذلــك كان مقتضى حكمته ســبحانه تدوين مثل هذا النص، وكان علمه وقدرته ضامنين لإيجاده. لذلك يجب على أساس الركائز المذكورة أن لا يكون القرآن بحاجة إلى غيره في إيصال معانيه. ومثل هذا الأمر يجري في خصوص روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضًا فيجب أن تتحلّى رواياتهم وأحاديثهم بمثل هذه الخصوصية، فسكّان منزل العصمة حكماءٌ، وهم مظهرُ العلم والقدرة الإلهيين.

عــلى أنَّ النقطة المهمة هي أنَّ القــرآن كما أشرنا مرارًا كلٌّ واحدٌ منســجمٌ، وقد عَمَّمَ بنداءِ ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُــولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[1]، و ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُــولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2]. هذه الكليةَ على ســنن المعصومين عليهم السلام سواء كانت في أقوالهم أو في أفعالهم أو في تقاريرهــم، وأنزلها كلَّها منزلةً واحدةً يمكــن أن تمثِّل أجزاؤها المختلفة قرائنَ لإيصال المراد الجــدّيّ. من هنا كان هذا الــكلُّ الواحد كافيًا لجميع البشر إلى آخــر الزمان وقادرًا على إيصال رسائله وتعاليمه.

---

١. الحشر: ٧.

٢. النساء: ٥٩.

الخلاصة والمحصلة

القرآن الكريم والنصوص الدالة على السنّة الشريفة بمثابة كلٍّ واحدٍ أُنشئَ من قبل مقام العصمة والعلم والقدرة والحكمة لجميع المتلقين والمخاطبين في جميع العصور والأزمان، وإذا كان القرآن والسنّة كلًّا واحدًا فهذا يستلزم أن تتعلق أجزاؤهما المختلفة بعضها ببعض وتكون بعضها موضوعًا لبعضٍ، فتساعد المفسِّرَ في معالجة ما قد يعتريه من شكوك وغموض في تلقّي المعنى وفهم مقصود القائل. لهذا السبب ولأن للإنسان ذاتًا لاتاريخانية تُمكِّنُهُ من استماع النداءات اللاتاريخانية، كان الشرط الوحيد لنجاح هذه النصوص في إيصال معانيها ورسائلها لشتّى المخاطبين في شتّى الأزمان والأصقاع هو أنها أنشئت بحيث لا تعتمد في إيصال رسائلها على قرائن من خارجها. لذلك تقتضي حكمةُ أصحاب هذه النصوص أن لا ينشئوا نصوصهم بهذه الطريقة، إذ في غير هذه الحالة سينقضون أغراضهم عمليًا، وهذا مستبعد عن ساحة عصمتهم وحكمتهم. ولديهم القدرة والعلم الضروريان لهذه العملية، فماتنُ القرآن الكريم هو الله تعالى المتّصف بكل الأسماء الحسنى بما فيها العلم والقدرة، وماتنُ السنّة المتبقية لنا هم المعصومون عليهم السلام المتّصفون بالتوفر على العلم والقدرة الإلهيين.

ينبغي التدقيق في أن ثمة تفاوت أولًا بين معنى النص ومصداقه أو بين تفسيره وتأويله، وفهم الأول لا يحتاج أبدًا إلى قرينة من خارج هذه المجموعة مع أن معرفة مصداقه أو تأويله بحاجة إلى معرفة قرائن تتعلق بالظروف التاريخية لصدور الآية أو الرواية. ثانيًا حين نقول إن الروايات من إنشاء مقام العصمة والعلم والحكمة والقدرة فهذا يأتي من بعد افتراض إحراز صدور هذه الروايات عن المعصوم عليه السلام وإحراز جهة صدورها، وذلك بواسطة علومٍ وتقنياتٍ أخرى.

نتيجة واقتراح

رغـم تمتع علم أصول الفقه المتوفر بين أيدينا راهنًـا بثراءٍ في المحتوى جديرٍ بالثناء ومع أنه يمثل حصيلةَ قرونٍ من جهودِ خيرةِ العلماء وأحذقهم، وهو بحق مداعاة مباهاة المسلمين، لكنه يعـاني من غياب نظرية منقّحة تحدِّد الخطوطَ الأصلية للتفسـير، وتسـتقرئ بنحو مبرهن جميعَ العوامل الأصلية المسـاهِمة في فهم مراد الشارع من مصادر القرآن الكريم والسنّة الشريفة رغم الفاصـل الزمني الملحوظ بين زمن تفسـير هذه النصوص وزمن صدورهـا، وتُعيِّنُ العلاقاتِ والروابـطِ فيما بينها، وتَعـرِضُ الملاكاتِ العلميةَ الصحيحةَ في خصـوص زوائد هذا العلم أو نواقصـه. ومن البديهي أن يرتهن إنتـاجُ مثل هذه النظرية لتوفر بناهـا التحتية العلمية. والبنى التحتية العلميـة لكل نظرية هي ركائزها ومبانيها النظرية التي يجب اسـتخراجها من المصادر الأصلية لذلك العلم. وحيث إن النظرية المومى إليها نظرية تفسـيرية تختصّ بالنص فسـتكون ركائـز الفهم من أبرز أسسـها ومبانيها. لذلك إنْ لم تُنَقَّح هذه الركائـز تنقيحًا متقنًا فلن يكون لإنتـاج النظرية وصياغتها مـن معنى. أضف إلى ذلك أنه حتى في حـال تنقيح الركائز والمباني المشار إليها تبقى كيفيّتها ومضامينها مؤثرةً تأثيرًا مباشرًا حاسمًا في محتوى وكيفية النظرية. وهكذا يمتـاز البحثُ في هذه الركائز والتدقيق في الاسـتدلالات حولها ببالـغ الأهمية في الوصول إلى نظرية فهم صحيح للنص وفاعلة وممكنة التصديق في علم أصول الفقه. طبعًا قام علماء الأصول أحيانًا بمناقشة هذه الركائز والمباني، لكنهم أخذوها في غالب الأحيان أخذَ المسلماتِ ابتداءً ولم يوفّوها حقَّها من البحث والمناقشة.

وفي المقابل جعلت الهرمنيوطيقا الفلسـفية التركيزَ على هذه المباني والأسس المحورَ الرئيسَ لمباحثها وخاضت فيها بالتفصيل، وحاولت التطرُّقَ من زاوية الفلسـفة (بل من زاوية فلسـفة معينة هي فلسـفة هايدغر) للسـؤال عن ماهية الفهم وإمكانه وطريقة الوصول إليه وتحصيله، والإجابـة عنه إجابةً مناسـبةً. على أن النقطة المهمة هاهنا تكمن في أن النتائج المسـتحصلة فيما يتعلـق بركائز الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسـفية تقف على الضدّ تمامًا مـن القبليات التي يتبناها الأصوليـون بخصوص هذه المباني، ويقيمون كافة مباحثهم عليهـا. من باب المثال يرى علماءُ

الأصول إمكان فهم مراد الشارع من مصادر نصيّة رغم الفاصل الزمني الطويل عن زمن صدورها، بينما لا ترى الهرمنيوطيقا الفلسفية ذلك ممكنًا. أو أن الأصوليون يعتقدون أن فهم مراد الشارع ممنهج (منهجيّ) حتمًا بينما لم تعتبره الهرمنيوطيقا الفلسفية ممنهجًا.

أوصلت النتائجُ المستحصلة من الهرمنيوطيقا الفلسفية علمَ الأصول بشكل طبيعيّ إلى محطّة يجب عليه فيها تحديدُ موقفِهِ منها بوضوح، فإذا كان لا يعتبرها صحيحةً فعليه أن يطرح آراءه الإيجابية بصراحة في هذا الشأن. تُصنَّفُ الركائزُ الفهمية بحدّ ذاتها إلى ركائز فرعية تنتمي إلى: علم وجود الفهم أو أنطولوجيا الفهم (الذي يشمل مباحث ماهية الفهم، وماهية المعنى، وإمكان الفهم)، وعلم معرفة الفهم أو إبستيمولوجيا الفهم (ويشمل مباحث آليّات حصول الفهم والعوامل المساهمة في فهم المعنى)، وأخلاقيات الفهم (ويضمّ توصيات وإلزامات تتعلق بالفهم)، ومناهجية الفهم أو علم مناهج الفهم أو مثودلوجيا الفهم؛ وتعد الركائز الأنثروبولوجية جذرًا لجميع هذه العلوم وأساسها. لذلك يتعيّن على علماء الأصول أن يحدِّدوا مواقفهم في جميع هذه المجالات والصعد. وقد تغيّت دراستُنا هذه أولًا إيضاح ما تقوله الهرمنيوطيقا الفلسفية بخصوص هذه الركائز على نحو الدقّة وما هو مرادها منها، وتسجيل النقود والإشكالات عليها، وثانيًا التأشير على ما يقوله علماء الأصول في هذا المضمار. ولما كان علماء الأصول لم يبحثوا في هذا المجال بنحو وافٍ ومرّوا به مرور الكرام لظنّهم أنه من المسلمات المفروغ منها، لذا يتحتّم انتزاع آرائهم واستخلاصها بطريقة تخمينية في كثير من المواطن.

ولتحقيق هذه الغاية تمَّ اختيار العمل المقارِن منهجًا للدراسة، لأن الإجابة عن الأسئلة المذكورة غير ميسورة إلّا ضمن إطار مثل هذا المنهج. لذلك كان من اللازم، وبطريقةٍ مسائليةٍ (بطريقةٍ محورُها المسائل)، مناقشةُ كل واحدٍ من صنوف الركائز الفهمية الفرعية، ومقارنةُ ما يقوله علم الأصول وما تراه الهرمنيوطيقا الفلسفية بشأنها. لذلك بعد استعراض الجهاز الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية في الفصل الأول من الكتاب عمدنا في الفصل الثاني إلى المقارنة بينهما. وتم في هذه الفصول البحث أولًا في ركائز الفهم لدى علماء الأصول ثم تسجيل الملاحظات النقدية على ما يوازيها من مباحثٍ في الهرمنيوطيقا الفلسفية. إذ إنّ أية مقارنة تحتاج قبل كل شيء

إلى ترسيم وصياغة الجهاز الفكري الذي يسود كلَّ واحدٍ من جانبي المقارنة، فالركائز المذكورة تكتسب معانيها على خلفية أجهزتها الفكرية ولا يكون لها معانٍ سليمة على غير تلك الخلفيات الفكرية. هذا بالإضافة إلى أن نقدها يجب أن يتمّ على أساس جهازها الفكري، وإذا كانت هناك في بعض الحالات نقود تطال الجهاز الفكري فيتحتّم التأشير عليها (نقود ركائزية ومبنائية). ولكن لأنّ المتلقّين الأساسيين لهذه الدراسة هم طلبة الحوزات العلمية أُخِذَ الجهازُ الفكري السائد على علم الأصول مأخذ المسلمات المفروضة واكتفينا فقط باستعراض الإطار الفكري الذي يسود الهرمنيوطيقا الفلسفية في الفصل الأول من الكتاب. وتناولنا إيضاحًا للجهاز الفكري السائد على الهرمنيوطيقا الفلسفية أفكارَ هايدغر وغادامير؛ فمع أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تنسب إلى غادامير ولكن لما كانت الأسس الفلسفية لغادامير مستمدةً من فلسفة هايدغر لذا يجب التطرق لأفكار هايدغر أيضًا لتتوفر صورة جلية لطروحات غادامير. وهكذا، عمدنا في الفصل الأول من الكتاب الذي أريد له تعريف الإطار الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية إلى مناقشة الأفكار الفلسفية لهايدغر أيضًا وإجلاء صلاتها بأفكار غادامير. وقد انصبّت المحاولة في هذا الإيضاح على مراجعة المصادر الأساسية الأولى. ولأجل ذلك تمّت ترجمةُ صفحات كثيرة من كتب هايدغر وغادامير. والنقطة الجدير بالذكر في هذا المضمار هي أن من القضايا التي جرى التشديد عليها في هذه الدراسة وبذلت جهود دائبة للإفصاح بدقة عن تأثيراتها في الهرمنيوطيقا الفلسفية البصماتُ العميقة التي تركها منهجُ الظاهريات في فلسفة هايدغر والهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير، ذلك أن إشراك أو عدم إشراك هذا العامل في مباحث هايدغر وغادامير يتسبّب في فرق كبير في ماهية البحوث والنتائج المتمخِّضة عنها. وربما كان من نقاط قوة هذه الدراسة تأكيدها على هذه القضية والتأشير عل مناحي إسهام الظاهريات في ركائز الفهم، ذلك أن العناية بهذه النقطة سيجعل النقد الموجَّه لتلك الركائز مختلفًا وأكثر دقّة.

النقطة المهمة الأخرى التي كان ينبغي العناية بها في هذه الدراسة هي اختيار القاعدة الأصولية للتحقيق في تبيين آراء علم الأصول، إذ تُطرح في هذا الخصوص أسئلةٌ حول ما إذا كان يجب أن نركّز على آراء عالمٍ أصولٍ معيّن فنصوغ البحوث على أساسها؟ أو هل يجب أن

نشيّد البحوث على أساس مسلّمات أصول الفقه ولا نَعْدِلُ عنها؟ أم يجب أن نجعل رؤيتنا المتبنّاة أساسًا للتحليل في البحوث المختلفة؟ وما أتخذناه أساسًا في هذه الدراسة بفعل نوع البحوث وأهداف الكاتب هو تركيبة من مُسلّمات الأصوليين والرؤية المتبنّاة للكاتب، إذ عندما يحين الدور لنقد طروحات الهرمنيوطيقا الفلسفية وبسبب أن هذا النقد ينبغي أن ينطلق من منطلق علم أصول الفقه راجعنا المسلّمات عند علماء الأصول ووجّهنا النقد للهرمنيوطيقا الفلسفية في ضوئها، ولكن عندما كان يحين الدور للتبيين الإيجابي للركائز التي يتبنّاها الأصوليون جعلنا الأساسَ رؤيتنا المتبنّاة التي لا تخرج طبعًا عن نطاق آراء جمهور الأصوليين. وقد كان السبب في ذلك أن دراستنا هذه هي مقدمة لإطلاق نظرية في فهم النص أو في فهم مراد الشارع مستوحاة من المصادر النصية في علم الأصول، وهي نظرية تتعلق بعلم الأصول المنشود الذي ينبغي أن يصاغ ويصمم، لذلك يتعين أن تُتّخَذُ الرؤيةُ المتبنّاةُ فيها كأساس للبحث. طبعًا ليس معنى هذا الكلام أن هذه النظرية لا تتعلق إطلاقًا بعلم الأصول المتوفر حاليًا، وتروم إرساء دعائم علم أصول مختلف تمامًا عن علم الأصول الموجود حاليًا، فعلم الأصول المنشود سيكون ضمن إطار علم الأصول المتوفر الآن مع فارق تلافيه لنواقصه، لكنه يتوفر على نقاط قوّته ويتمتع ببحوث جديدة تمثل الاحتياجات الراهنة لأصول الفقه. وهكذا ستكون نظرية فهم النص ضمن الإطار العام لعلم الأصول المتوفر هذا، لكنها تجعل من رفع مستوى علم الأصول هدفًا لها، كما أن إبداعات علماء الأصول الكبار أدّت طوال التاريخ إلى ارتقاء علم الأصول ولم تُعتبَر خارجَ نطاقِ علم الأصول. وربما كان من نقاط قوة هذه الدراسة أيضًا مقارنةً بدراسات مماثلة العنايةُ بنقطة مهمة وهي مناقشةُ الركائز مناقشةً يمكن أن تكون مقدمةً لصياغة نظرية لفهم النص تُعتمَد في علم أصول الفقه.

وقد كانت نتائج الدراسة المقارنة المنجزة أن بحوث الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تستطيع أن تمثل أساسًا مناسبًا لنظرية فهم النص في علم أصول الفقه. ومردّ ذلك إلى أن هذه الركائز هي في الوهلة الأولى ركائز أنثروبولوجية غير صائبة، وتعاني في الوهلة الثانية من إشكال أساسي من حيث علم المناهج، فمنهجها الأصلي هو منهج الظاهريات الذي لم يكن في ذاته منهجًا

كاشـفًا عن الواقع بل على العكس من ذلك يحِصِرُ الإنسانَ في عالمه الذهني. وفي الوهلة الثالثة المباحثُ المطروحة في خصوصها معرَّضة لنقود جادة على صعيد علم وجود الفهم (أنطولوجيا الفهم)، وعلى صعيد علم معرفة الفهم (إبستيمولوجيا الفهم)، وعلى صعيد علم مناهج الفهم (ميثودلوجيا الفهم)، وقد تم الإدلاء بهذه النقود في سـياق الدراسـة. وفي المقابل انطلق علماء الأصـول من ركائـز أنثروبولوجية صائبة وباعتـماد قواعد عقلائية صحيحـة لتعريف الفهم وإمكانه ومنهجـه في علاقته بالنصوص المصادرية وهي القرآن الكريم والسـنة الشريفة. وقد كان لخصائـص أصحاب هذه النصوص وصفاتهم، وهم الله تعالى والمعصومون ، تأثيراتها الحاسمة في هذه النتائج.

يمكن لنتائج هذه الدراسة والبحوث المطروحة فيها أن تكون مؤثرة ومجدية على عدة صعد أو أن تكون ملهِمةً لدراساتٍ وبحوث جديدة. وفيما يلي إشارات إلى بعض هذه التأثيرات:

١. كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية في دراستنا المقارنة هذه أحدَ طرفي المقارنة، وطرفها الآخر الركائز النظـيرة لها في علم أصول الفقه، ولأنها كانت من سـنخ الركائز (المباني) فقد أُدرجت ضمن فلسـفة علم الأصول واكتست حلّةً فلسفيةً وكانت ذات ماهية وطبيعة فلسفية ما جعل المقارنةَ ممكنةً. على أن النقطة الهامة في هذه الغمرة هي أن منطلق الهرمنيوطيقيين الفلسـفيين في معالجة ركائز الفهم وكل تشـعّباتها وتفريعاتها كان فلسـفيًا تمامًا ومتمثلًا بالفلسفة الظاهرياتية لهايدغر. أمّا في الجانب الآخر فلم يتطرق علماءُ الأصول لهذه المرتكزات من منطلق الفلسفة أو لنقل من منطلق الفلسفة الإسلامية على الإطلاق، بل نقّحوها من منطلقات أخرى غير الفلسفة. من بين هذه المنطلقات يمكن الإشـارة إلى سِـيَر العقلاء في الفهم، والمبادئ الكلامية، والمبادئ المنطقية وما إلى ذلك. وقد انصبّت المحاولة في هذه الدراسة وخصوصًا عند عرض التصورات المنتخبة على إقامة علاقة بين بيّنات الفلسـفة الإسـلامية ومسلّماتها ورأي الأصوليين، وهذا ما يمكنه أن يمثّل بدايةً وموضوعًا لدراساتٍ وبحوثٍ واسعة. صحيح طبعًا أنّ علم أصول الفقه ليس علمًا عقليًا وتنبغي فيه مراعاة المقتضيات العرفية، غير أن كيفية علاقة الفلسـفة الإسلامية به وخصوصًا علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة المضافة إليه (فلسفة أصول الفقه) تعتبر نقطةً جديرةً بالاهتمام وبمزيد من الدراسات والبحوث. فمن وظائف الفلسفات المضافة، التي تعدّ

استراتيجيةً لإنتاج العلم، ترسيمُ أطلسٍ لمنظومة العلوم الإسلامية، وللعلاقات المنطقية بينها، ومساعدتها، عن طريق إقامة مثل هذه العلاقات، على ريادة مساحاتٍ غير مسبوقة. وفي هذا الخضمّ تبدو العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفات المضافة على جانب كبير من الأهمية، بل وتعدّ الفلسفات المضافة، حسب ادعاء بعض الخبراء فيها، من فروع الفلسفة الإسلامية وتشعّباتها. لذلك ينبغي بالتركيز على هذا البحث توفير قاعدة فلسفية لركائز الفهم عند الأصوليين وتقديم مزيد من العون لهم في طروحاتهم ودعاواهم. ولا يعني هذا الكلام على الإطلاق تدخّل الفلسفة في صميم علم الأصول، بل تدخّلها في تنظيم وتفعيل فلسفة علم الأصول. وفي هذا السياق ينبغي تعضيد بحوث الأصوليين في خصوص هذه الركائز بالفلسفة وإقامة وشائج منطقية بينهما. أنْ ينهض علم من العلوم على سياقات عقلائية فهذا لا يعني إطلاقًا تعذّر ربطها بالركائز والعلوم الأساسية. في جميع الأحوال، إذا كان للعقلاء سياقات وسير فهي سير نابعة من أحكام العقل العملي لديهم، والتي لا تكون برهانيةً بالضرورة. فمثلًا إذا كانوا يعملون بأصالة الظهور أو إذا كانوا ينظِّمونَ حيواتهم على أساس الاطمئنان العرفي دون اليقين الفلسفي فهم في ذلك يتصرّفون تمامًا على أساس أحكام عقلهم العملي. وفي كل الأحوال ترتبط الفلسفة الإسلامية بمباحث العقل العملي وتؤثر فيها، وبوسعها عبر هذه القناة التطرق إلى علم الأصول وتنقيح ركائزه ومبانيه.

٢. عددنا منذ البداية تنقيحَ ركائز الفهم مقدمةً لإنشاء نظرية فهمٍ في علم الأصول، وما هذه الدراسة التي أنجزناها إلّا لإعداد البنى التحتية لمثل ذلك التنظير. لذلك يلوح أن من الأمور التي ينبغي النهوض بها مواصلةً لهذه الدراسة وبناءً على نتائجها تصميمُ نظريةٍ فهمٍ في علم أصول الفقه. طبعًا ربما لزمت بحوثٌ ودراساتٌ أخرى تكشف بدقة عن تأثير الركائز المعتمَدة في هذه الدراسة على بنية ومضمون النظرية المذكورة، وتُبيِّن: إذا اعتُمِدَت في هذه الدراسة الركائزُ المنافسة للركائز المتبناة من قبلنا كأسس للفهم في النظرية المذكورة فما ستكون كيفية تلك النظرية ومحتواها؟ وفي حال اعتماد هذه الركائز (المتبنّاة) ما ستكون كيفية النظرية المذكورة ومحتواها وبنيتها.

٣. تم إنجاز هذه الدراسة في مناخات علم أصول الفقه وبالنظر لمقتضياته، وقد كان مرادنا

من الركائز (المباني) منذ البداية ركائز نظرية يراد لها أن تختصَّ بنصوص معينة مثل القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وليس نظرية فهم النص بشكل عام. بيد أن المباحث المطروحة في هذه الدراسة يمكن الاستفادة وربما الاستلهام منها في ركائز الفهم لـ «نظرية فهم النص» بشكل مطلق لا بنحو مختص بالمصادر النصية لعلم الأصول. يمكن للنظرية المشار إليها أن تكون باعثةً على فوائد كثيرة في العلوم الإنسانية الإسلامية وتسهِم في إيجاد تطورات مهمة، وقد اعتبر دلتاي نظريةَ الفهم التي أطلقها شليرماخر منهجًا للعلوم الإنسانية، واعتمدها في جميع متعلقات العلوم الإنسانية عن طريق توسيع معنى النص. تبتني نظريةُ فهم النص عند علماء الأصول - التي ستكون شبيهةً بنظرية فهم النص عند شليرماخر مع احتفاظها بمميزاتها الخاصة - على ركائز فهم خاصةٍ بها، وبوسع هذه الدراسة أن توفّر هذه الركائز وتوحي بها.

٤. في البحوث التي طَرَحَت ركائزَ الفهم لدى الأصوليين بنحو إيجابي إثباتي كانت هناك نقاط وملاحظات جديرة باهتمام أكبر وتنقيبات ودراسات أوسع. ومن الأمثلة على ذلك نشير إلى قضايا: علاقة المعنى بنفس الأمر، وطريقة إسهام الخصائص المصادرية في إمكان الفهم، ودور ومنهج فكرة أنَّ جميع المتلقّين مقصودون بالتفهيم في إمكان الفهم مقابل الذين يكتفون بأدلة اشتراك التكليف (مثل الإجماع) ليثبتوا التكاليف للآخرين، لكنهم لا يعتبرون هؤلاء الآخرين مقصودين بالتفهيم في خطابات الشارع ونصوصه، وغير ذلك من القضايا التي يمكن أن تمثّل موضوعاتِ بحوثٍ أخرى قد تساعد نتائجُها في صياغة نظريةٍ لفهم النص في علم الأصول بصورة أفضل.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والسلام والصلاة على المصطفى خير البشر وعلى آله الطيبين الطاهرين.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة؛ محمد بن الحسين الشريف الرضي؛ نقله إلى الفارسية حسين أنصاريان؛ ط ١، قم: دار العرفان، ١٣٨٨ هـ ش [٢٠٠٩م].

٣. ابن بابويه، محمد بن عليّ (الشيخ الصدوق)؛ إعتقادات الإمامية؛ ط ٢، قم: الناشر مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٤ هـ ق.

٤. ـــــــــــــــ؛ معاني الأخبار؛ ط ١، قم: مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة مدرِّسي الحوزة العلمية في قم، ١٤٠٣ هـ ق.

٥. ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن؛ كتاب المنطق؛ تحقيق محمد عثمان؛ ط ١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٨ هـ ق.

٦. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ ط ٣، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – دار صادر، ١٤١٤ هـ ق.

٧. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا؛ معجم مقاييس اللغة؛ ط ١، قم: دار نشر مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بمدينة قم، ١٤٠٤ هـ ق.

٨. أبو زيد، نصر حامد؛ نقد گفتمان ديني (نقد الخطاب الديني)؛ نقله إلى الفارسية حسن يوسفي أشكوري ومحمد جواهر كلام؛ ط ٢، طهران: دار يادآوران، ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].

٩. ـــــــــــــــ؛ «قرآن و فرهنگ زمانه (حوار مع نصر حامد أبو زيد)»؛ مجلة (خردنامه همشهري)؛ العدد ٢١، طهران: مؤسسة همشهري، إيران چاپ، ١٣٨٦ هـ ش [٢٠٠٧م].

١٠. ـــــــــــــــ؛ معناى متن: پژوهشى در علوم قرآن (مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن)؛ نقله إلى الفارسية مرتضى كريمي نيا؛ ط ٥، طهران: دار طرح نو، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠م].

١١. أحمدي، بابك؛ هايدگر و پرسش بنيادين (هايدغر والسؤال الأساسي)؛ ط ٣، طهران: دار مركز، ١٣٨٤ هـ ش [٢٠٠٥م].

١٢. أردستاني، محمد علي؛ نفس الأمر در فلسفه اسلامى (نفس الأمر في الفلسفة الإسلامية)؛ ط ١، طهران: دار نشر مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م].

١٣. الإصفهاني النجفي، محمد تقي بن عبد الرحيم (إيوان كيفي)؛ هداية المسترشدين؛ (طبعة جديدة)، ط ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٩ هـ ق.

١٤. الإصفهاني، الحسين بن محمد الراغب؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ ط ١، لبنان – سورية: دار العلم – الدار الشامية، ١٤١٢ هـ ق.

١٥. الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين؛ فرائد الأصول؛ ط ٩، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٨ هـ ق.

١٦. الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن الحسين؛ كفاية الأصول؛ ط ١، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩ هـ ق.

١٧. پالمر، ريتشارد؛ علم هرمنوتيک؛ نظريه تأويل در فلسفه هاى شلايرماخر، دلتاى، هايدگر، گادامر (علم الهرمنيوطيقا)؛ نقله إلى الفارسية محمد سعيد حنائي كاشاني؛ ط ٩، طهران: دار هرمس، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م].

١٨. پروتي، جيمز. إل؛ پرسش از خدا در تفكر مارتين هيدگر (السؤال عن الله في فكر مارتين هايدغر)؛ نقله إلى الفارسية محمد رضا جوزي؛ ط ١، طهران: دار ساقي، ١٣٧٩ هـ ش [٢٠٠٠م].

١٩. پوپر، كارل ريموند؛ منطق اكتشاف علمى (منطق الكشف العلمي)؛ نقله إلى الفارسية أحمد آرام؛ ط ١، طهران: دار سروش، ١٣٧٠ هـ ش [١٩٩١م].

٢٠. التبريزي، موسى بن جعفر؛ أوثق الوسائل في شرح الرسائل؛ (طبعة قديمة)، ط ١، قم: الكتبي النجفي، [بدون تاريخ].

٢١. ترجمة حوار مع نصر حامد أبو زيد في: (2008, Herder Karrespodanz) في: www. nasr-hamed-abuzayd.blagfa.com, 1388/8/10

٢٢. التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام؛ ط ١، قم: مدرسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤٠٩ هـ ق.

٢٣. التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد؛ غرر الحكم ودرر الكلم؛ تصحيح السيد مهدي رجائي؛ ط ٢، قم: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠ هـ ق.

٢٤. تيموري نسب، سهيل؛ ارتباط هرمنوتيک و اصول فقه با تاكيد بر مباحث الفاظ (العلاقة بين الهرمنيوطيقا وعلم الأصول، بالتأكيد على مباحث الألفاظ)؛ كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية الحرّة، شعبة طهران المركزية، عام ١٣٩٥ هـ ش،

ماجستير، نقلًا عن الموقع الرسمي لوزارة العلوم والبحوث والتقنية [التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران داك)، https://irandoc.ac.ir.
٢٥. الجرجاني، عليّ بن محمد بن عليّ؛ التعريفات؛ ط ١، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٨ هـ ق.
٢٦. جمادي، سياوش؛ زمينه و زمانه پديدارشناسى: جستارى در زندگى و انديشه هاى هوسرل و هايدگر (أرضية الظاهريات وعصرها، دراسة في سيرتي هوسيرل وهايدغر وأفكارهما)؛ ط ١، طهران: دار ققنوس، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].
٢٧. الجوادي آملي، عبد الله ؛ التسنيم في تفسير القرآن الكريم؛ ج ١، ط ١، قم: دار إسراء للنشر، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].
٢٨. ـــــــــــــــــ ؛ رحيق مختوم؛ ج ٦، ط ٢، دار إسراء للنشر، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٠٣م].
٢٩. ـــــــــــــــــ ؛فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)؛ ط ٧، قم: دار إسراء للنشر، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣م].
٣٠. الجوهري، إسماعيل بن حمّاد؛ الصحاح — تاج اللغة وصحاح العربية؛ ٦ مجلدات، ط ١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤١٠ هـ ق.
٣١. الحائري الإصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم؛ الفصول الغروية في الأصول الفقهية؛ ط ١، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ ق.
٣٢. حسني، حميد رضا؛ «تعين معناى متن از نگاه هرمنوتيک و علم اصول» (تعيّن معنى النص من وجهة نظر الهرمنيوطيقا وعلم الأصول)؛ مجلة (پژوهش وحوزه)؛ العدد ٢٧-٢٨، المعاونية البحثية للحوزات العلمية، خريف وشتاء ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].
٣٣. ـــــــــــــــــ ؛ عوامل فهم متن در دانش هرمنوتيک و علم اصول استنباط از ديدگاه پل ريکور و محقق اصفهانى (عوامل فهم النص في علم الهرمنيوطيقا وعلم أصول الاستنباط من وجهة نظر بول ريكور والمحقق الإصفهاني)؛ ط ١، طهران: دار هرمس، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠م].
٣٤. الحسيني الشاهرودي، محمود؛ بقلم محمد جعفر الجزائري؛ نتائج الأفكار في الأصول؛ ط ١، قم: آل مرتضى، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].
٣٥. الحسيني الشيرازي، محمد ؛ الوصول إلى كفاية الأصول؛ ط ٣، قم: دار الحكمة، ١٤٢٦ هـ ق.

٣٦. ـــــــــــــــ؛ الوصائل إلى الرسائل؛ ط ٢، قم: مؤسسة عاشوراء، ١٤٢١ هـ ق.
٣٧. ـــــــــــــــ؛ الدليل الفقهي.. تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول؛ ط ١، دمشق: مركز ابن إدريس الحلّي، ٢٠٠٧ م.
٣٨. الحميري، نشوان بن سعيد؛ شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم؛ ط ١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢٠ هـ ق.
٣٩. الحيدري، كمال؛ الدروس.. شرح الحلقة الثانية؛ ط ١، قم: دار الفراقد للطباعة والنشر، ١٤٢٨ هـ ق.
٤٠. الخميني، روح الله؛ بقلم حسين تقوي إشتهاردي؛ تنقيح الأصول؛ ط ١، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمه الله، ١٤١٨ هـ ق.
٤١. الخوئي، أبو القاسم؛ محاضرات في علم الأصول؛ ط ١، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمه الله، ١٤٢٢ هـ ق.
٤٢. دارتيغ، أندريه؛ پديدارشناسى چيست؟ (ما الظاهريات؟)؛ نقله إلى الفارسية محمود نوالي؛ ط ٦، قم: دار سمت، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م].
٤٣. دلتاي، ويلهلم؛ دانش هرمنوتيک و مطالعه تاريخ (علم الهرمنيوطيقا ودراسة التاريخ)؛ نقله إلى الفارسية منوچهر صانعي دره بيدي؛ ط ١، طهران: دار ققنوس، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م].
٤٤. ـــــــــــــــ؛ تشكل جهان تاريخى در علوم انسانى (تَشكُّل العالم التاريخي في العلوم الإنسانية)، نقله إلى الفارسية منوچهر صانعي دره بيدي؛ ط ١، طهران: دار ققنوس، ١٣٩٤.
٤٥. رفيع پور، فرامرز؛ كند وكاوها و پنداشته ها (التنقيبات والظنون)؛ طهران: شركت سهامي انتشار، ١٣٧٤ هـ ش [١٩٩٥م].
٤٦. ريخته‌گران، محمد رضا؛ پديدارشناسى و فلسفه اگزيستانس به انضمام شرح رساله‌اى از مارتين هيدگر (الظاهريات والفلسفة الوجودية)؛ ط ١، طهران: دار بقعة، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].
٤٧. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله؛ البرهان في علوم القرآن؛ بيروت: دار المعرفة، ١٣٩١ هـ ق.
٤٨. سبحاني، جعفر؛ إرشاد العقول إلى مباحث الأصول؛ ط ١، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٤ هـ ق.

٤٩. سروش، عبـد الكريم ؛ «فقه در ترازو» (الفقه في الميـزان)؛ مجلة كيان؛ دار صراط، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].

٥٠. ـــــــــــــــ؛ قبض و بسـط تئوريک شريعت (قبض و بسـط تئوريک شريعت: نظريـه تكامل معرفت دينى) (القبض والبسـط النظري للشريعـة. نظرية تكامل المعرفة الدينية)؛ ط ٥، طهران: مؤسسة صراط الثقافية، ١٣٧٥ هـ ش [١٩٩٦م].

٥١. سلمان پور، محمد جواد؛ «رابطه مبانى فهم فقهى متون وحيانى با معناشناسى و هرمنوتيک» (العلاقة بين ركائز الفهم الفقهي للنصوص الوحيانية وعلم المعنى والهرمنيوطيقا)؛ فصلية (انديشه ديني)؛ العدد ١٠، جامعة شيراز، ربيع ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].

٥٢. سنكي، هاوارد؛ «بررسى پنج روايت از نسبى گرايى شناختى» (دراسة خمسة صنوف من النسـبية المعرفية)؛ مجلة (ذهن)؛ نقلها إلى الفارسية پيروز فطوره چي؛ العدد ٩، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، شتاء ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢م].

٥٣. سيد باقري، كاظم؛ هرمنوتيک و اجتهاد در فقه سياسى (الهرمنيوطيقا والاجتهاد في الفقه السياسي)؛ ط ١، قم: مركز أبحاث العلوم والفكر السياسي، ١٣٩٤ هـ ش [٢٠١٥م].

٥٤. شـكري، مهدي؛ بررسـى تطبيقى هرمنوتيک با مباحث الفاظ در اصول فقه شـيعه (دراسة مقارنة بين الهرمنيوطيقا ومباحث الألفاظ في علم الأصول عند الشيعة)؛ جامعة (تربيت معلم) طهران، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ماجستير، تير ١٣٨٣ هـ ش [تموز ٢٠٠٤م]، نقلًا عن الموقع الرسم لوزارة العلوم والبحوث والتقنية [وزارة التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران داك)، https://irandoc.ac.ir.

٥٥. شميث، لورنس. كي؛ درآمدى بر فهم هرمنوتيک (مدخل إلى فهم الهرمنيوطيقا)؛ نقله إلى الفارسية بهنام خداپناه؛ ط ١، طهران: دار ققنوس، ١٣٩٥ هـ ش [٢٠١٦م].

٥٦. الصاحب بن عبّاد، كافي الكفاة إسماعيل بن عباد؛ المحيط في اللغة؛ ١٠ مجلدات، ط ١، بيروت: عالم الكتاب، ١٤١٤ هـ ق.

٥٧. الصدر، محمد باقر ؛ دروس في أصول الفقه (توضيح الحلقة الثالثة)؛ محمد حسين شرح أشكناني؛ ط ١، قم: أنوار الهدى، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].

٥٨. الصـدر، محمد باقر؛ بحوث في علم الأصول؛ ط ٣، قم: مؤسسـة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام، ١٤١٧ هـ ق.

٥٩. ـــــــــــــــ؛ دروس في علم الأصول؛ ط ١، قم: دار الهدى، ١٤٢٢ هـ ق.

٦٠. طاهري، صدر الدين؛ «بررسی انتقادی رابطة اصول فقه اسلامی و هرمنوتیک» (دراسة نقدية للعلاقة بين أصول الفقه الإسلامي والهرمنيوطيقا)؛ مجلة (مقالات وبررسيها)؛ العدد ٦٨، جامعة طهران، شتاء ١٣٧٩ هـ.ش [٢٠٠٠م].
٦١. الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد؛ التنقيح؛ ط ١، بيروت: مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، ١٤٣١ هـ.ق.
٦٢. الطباطبائي، محمد حسين؛ ترجمة تفسير الميزان؛ ط ٣، نقله إلى الفارسية محمد باقر موسوي همداني؛ ط ٢١، قم: مكتب النشر الإسلامي، ١٣٨٥ هـ.ش [٢٠٠٦م].
٦٣. ــــــــــــــ؛ الميزان في تفسير القرآن؛ ج ١، ط ٢، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠ هـ.ق.
٦٤. ــــــــــــــ؛ تفسير الميزان؛ ج ٣، نقله إلى الفارسية محمد باقر موسوي همداني؛ ط ٢١، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٨٥ هـ.ش [٢٠٠٦م].
٦٥. الطوسي، الخواجة نصير الدين؛ إعادة كتابة أساس الاقتباس؛ إعداد مصطفى بروجردي؛ ط ١، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨٠ هـ.ش [٢٠٠١م].
٦٦. ــــــــــــــ؛ العُدَّة في أصول الفقه؛ ط ١، قم: محمد تقي علاقبنديان، ١٤١٧ هـ.ق.
٦٧. عابدي سرآسيا، عليّ رضا؛ بررسی نظریه قصدی گرایی از منظر هرمنوتیک و علم اصول فقه (دراسة نظرية القصدية من منظار الهرمنيوطيقا وعلم أصول الفقه)؛ جامعة الفردوسي في مشهد، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، شهيد مطهري، سنة ١٣٨٩ هـ.ش [٢٠١٠م]، دكتوراه تخصصية، نقلاً عن الموقع الرسمي لوزارة العلوم والبحث العلمي والتقنية [وزارة التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران داك)، https://irandoc.ac.ir .
٦٨. عابدي سرآسيا، علي رضا؛ علمي سولا، محمد صادق؛ علمي سولا، محمد كاظم؛ «هرمنوتیک و اصول فقه: نگاهی به انواع قصدی گرایی در غرب و مقایسة آن با دیدگاه تفسیری اصولیان شیعه» (الهرمنيوطيقا وأصول الفقه: نظرة لأنواع القصدية في الغرب ومقارنتها بالرؤية التفسيرية لعلماء الأصول الشيعة)؛ مجلة (مطالعات إسلامي فقه وأصول)؛ العدد ٨٥، جامعة الفردوسي في مشهد، خريف وشتاء ١٣٨٩ هـ.ش [٢٠١٠م].
٦٩. العاملي الحرّ، محمد بن الحسن؛ الفوائد الطوسية؛ ط ١، قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٣ هـ.ق.

٧٠. عبد الرحمن، محمود؛ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية؛ [بدون ناشر ولا مكان ولا تاريخ].
٧١. عـرب صالحي، محمد؛ «ابوزيـد و تاريخى نگـرى» (أبو زيد والتاريخانيـة)؛ في كتاب «چالش با ابوزيد» (تحدّيًا لأبو زيد)؛ ط ١، طهران: دار نشر مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٩٣ هـ ش [٢٠١٤م].
٧٢. عـرب صالحي، محمـد؛ «تأثير هرمنوتيـک و مبانى آن بر مباحث اصـول فقه» (تأثير الهرمنيوطيقا وركائزها على مباحث علم أصول الفقه)؛ فصلية (حقوق إسلامي)؛ العدد ٣٤، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، خريف ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م].
٧٣. ــــــــــــــ؛ فهم در دام تاريخى نگرى: گادامر و تاريخ مندى فهم (الفهم في فخّ التاريخانية)؛ ط ١، طهران: دار النشر في مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسـلامي، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠م].
٧٤. عَلَم الهدى، عليّ بن الحسـين (السـيد المرتـضى)؛ الذريعة إلى أصـول الشريعة؛ ط ١، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر في جامعة طهران، ١٣٧٦ هـ ش [١٩٩٧م].
٧٥. غادامـير، هانز جورج؛ كلّيّانية مسـألة الهرمنيوطيقا؛ منشـورة في كتـاب «هرمنوتيک مـدرن، گزينه‌ى جسـتارها» (الهرمنيوطيقا الحديثة، بحوث مختارة)، نقلها إلى الفارسـية بابـك أحمدي، ومهران مهاجـر، ومحمد نبوي؛ ط ٢، طهـران: دار مركز، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠م].
٧٦. غرونديـن، جـان؛ درآمدى بـه علـم هرمنوتيک فلسـفى (مدخـل إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية)؛ نقله إلى الفارسية محمد سعيد حنائي كاشاني؛ ط ١، طهران: دار مينوي خرد، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م].
٧٧. الغروي الإصفهاني، محمد حسين؛ نهاية الدراية في شرح الكفاية؛ ط ٢، بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٢٩ هـ ق.
٧٨. فاضل اللنكراني، محمد ؛ أصول فقه الشيعة؛ تقرير محمود ملكي إصفهاني وسعيد ملكي إصفهاني؛ ط ١، قم: مركز الأئمة الأطهار عليهم السلام الفقهي، ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢م].
٧٩. ــــــــــــــ؛ إيضاح الكفاية؛ ط ٥، قم: دار نوح، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].
٨٠. فدائي مهرباني، مهدي؛ ايستادن در آن سوي مرگ (الوقوف في الجهة الأخرى للموت)؛ ط ٢، طهران: دار ني، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣م].

٨١. الفراهيدي، الخليل بن أحمد؛ كتاب العين؛ ٨ مجلدات، ط ٢، قم: دار هجرت للنشر، ١٤١٠ هـ ق.
٨٢. فيّاضي، مسعود؛ «بررسی تطبیقی مبانی الاهیاتی هرمنوتیک روشی و اصول فقه» (دراسة مقارنة للركائز اللاهوتية بين الهرمنيوطيقا وعلم الأصول)؛ مجلة (ذهن)؛ العدد ٦٥، طهران: مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ربيع ١٣٩٥ هـ ش [٢٠١٦م].
٨٣. الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى ؛ الوافي؛ ط ١، إصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، ١٤٠٦ هـ ق.
٨٤. ـــــــــــــــ؛ تفسير الصافي؛ ط ٢، طهران: مكتبة الصدر، ١٤١٥ هـ ق.
٨٥. الفيّوميّ، أحمد بن محمد المقري؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ط ١، قم: منشورات دار الرضي، [بدون تاريخ].
٨٦. قائمي نيا، عليّ رضا؛ وحی و افعال گفتاري(الوحي والأفعال اللغوية)؛ ط ١، قم: دار زلال كوثر، ١٣٧١ هـ ش [١٩٩٢م].
٨٧. القمّي، عليّ بن إبراهيم؛ تفسير القمّي؛ ط ٣، قم: دار الكتب، ١٤٠٤ هـ ق.
٨٨. كاتوزيان، ناصر؛مبانی حقوق عمومی (أسس الحقوق العامة)؛ طهران: دار دادگستر، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].
٨٩. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب؛ الكافي (ط - الإسلامية)؛ ط ٤، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ هـ ق.
٩٠. گل محمد، زهراء؛ بررسی مقايسه ای بين مبحث الفاظ در اصول فقه شيعه و بيش هرمنوتيک معاصر (دراسة مقارنة بين مبحث الألفاظ في علم الأصول عند الشيعة والرؤية الهرمنيوطيقية المعاصرة) ؛ جامعة الزهراء، كلية الإلهيات، السنة ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م]، ماجستير، نقلًا عن الموقع الرسمي لوزارة العلوم والبحوث والتقنية [وزارة التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران داك)، https://irandoc.ac.ir.
٩١. المازندراني، محمد صالح بن أحمد؛ حاشية معالم الدين؛ ط ١، قم: داوري، [بدون تاريخ].
٩٢. مجتهد شبستري، محمد؛ «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت ها از دین» (الهرمنيوطيقا الفلسفية وتعدّد قراءات الدين)؛ مجلة (بازتاب انديشه)؛ قم: مركز البحوث الإسلامية

في الإذاعة والتلفزيون، آذر ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].

٩٣. ــــــــــــــــ؛ هرمنوتيک، کتاب و سـنت (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنّة)؛ ط ٨، طهران: دار طرح نو، ١٣٩٣ هـ ش [٢٠١٤م].

٩٤. مجموعة كتّاب (غادامير، نيتشـه، هايدغر، و...)؛ هرمنوتيک مدرن؛ گزينه جسـتارها (الهرمنيوطيقا الحديثة؛ بحوث مختارة)؛ نقله إلى الفارسـية بابك أحمدي، ومهران مهاجر، ومحمد نبوي؛ ط ٢، طهران: دار مركز، ١٣٧٩ هـ ش [٢٠٠٠م].

٩٥. مجموعـة من الباحثـين بإشراف محمود الهاشـمي الشـاهرودي؛ ثقافـة الفقه طبقًـا لمذهب أهل البيت عليهم السلام؛ ط ١، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ١٤٢٦ هـ ق.

٩٦. المحقق الحلّي، جعفر بن الحسـن؛ معارج الأصول؛ (طبعة قديمة)، ط ١، قم: مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٤٠٣ هـ ق.

٩٧. معلوف، لويس؛ المنجد في اللغة والأدب والعلوم؛ ط ١٩، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ٢٠١٠ م.

٩٨. مـك غراث، آليسـتر؛ درسـنامه الهيات مسـيحى: شـاخصه هـا (دروس اللاهوت المسـيحي)؛ ط ١، نقله إلى الفارسـية بهروز حدّادي؛ ط ١، قـم: دار نشر جامعة الأديان والمذاهب، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣م].

٩٩. المـيرزا القمّي، أبو القاسـم بن محمد حسـن؛ قوانين الأصول (طبعـة قديمة)؛ ط ٢، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].

١٠٠. النائيني، محمد حسين؛ فوائد الأصول؛ ط ١، قم: جماعة مدرِّسي الحوزة العلمية في قم، ١٣٧٦ هـ ش [١٩٩٧م].

١٠١. النجفي صاحب الجواهر، محمد حسن؛ جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام؛ ط ٧، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي.

١٠٢. نـصري، عبد الله؛راز متـن: هرمنوتيک، قرائت پذيرى متـن و منطق فهم دين (سرُّ النصّ: الهرمنيوطيقا، وقابلية النص للقراءة، ومنطق فهم الدين)؛ ط ١، طهران: دار آفتاب توسعه، ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢م].

١٠٣. الواسـطي الزبيدي، محبّ الدين الحنفي، والحسيني، محمد مرتضى؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ ط ١، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ هـ ق.

١٠٤. واعظـي، أحمد؛درآمدى بر هرمنوتيک (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)؛ ط ٣، طهران: دار نشر مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].

١٠٥. ـــــــــــــــــ؛ نظريه تفسـير متن (نظرية تفسير النص)؛ ط ٢، قم: مركز أبحاث الحوزة والجامعة، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣م].

١٠٦. واعظـي، أصغر؛ پيـش داورى و فهم در هرمنوتيک فلسـفى گادامر(الأحكام المسـبقة والفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير)؛ مجلة راهبرد، العدد ٦٠، ١٣٩٠ هـ ش [٢٠١١م].

١٠٧. ورنـو، روجيه؛ وال، جان؛ نگاهى به پديدارشناسـى و فلسـفه هاى هسـت بودن (إطلالـة على الظاهريات وفلسـفات الوجود)؛ نقله إلى الفارسـية يحيى مهدوي؛ ط ١، طهران: دار خوارزمي، ١٣٧٢ هـ ش [١٩٩٣م].

١٠٨. هادوي طهراني، مهـدي؛ مبانى كلامى اجتهاد در برداشـت از قرآن كريم (المبادئ الكلاميـة للاجتهـاد، انطباعات من القـرآن الكريم)؛ ط ١، قم: مؤسسـة (خانه خرد) الثقافية، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].

١٠٩. الهاشـمي الشـاهرودي، محمود؛ دروس أصول الفقه؛ ط ١، قم: مؤسسـة فقه أهل البيت عليهم السلام ومعارفهم، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م].

١١٠. هايدغر، مارتين؛ وجود وزمان؛ نقله إلى الفارسية سياوش جمادي؛ ط ٥، طهران: دار ققنوس، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣م].

١١١. ـــــــــــــــــ؛ وجود وزمان(الوجود والزمان)؛ نقله إلى الفارسـية عبد الكريم رشيديان؛ ط ٤، طهران: دار ني، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠م].

١١٢. ـــــــــــــــــ؛ مسائل اساسى پديدارشناسى (قضايا الظاهريات الأساسية)؛ نقله إلى الفارسية پرويز ضياء شهابي؛ ط ١، طهران: دار مينوي خرد، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣م].

١١٣. ـــــــــــــــــ؛ متافيزيک چيسـت؟ (ما الميتافيزيقا؟)؛ نقله إلى الفارسية سياوش جمادي؛ ط ٣، طهران: دار ققنوس، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].

١١٤. هولاب، روبرت؛ هابرماس، يورغن؛ نقد در حوزه عمومى (النقد في المجال العام)؛ نقله إلى الفارسية حسين بشيريه؛ ط ٨، طهران: دار ني، ١٣٩٣ هـ ش [٢٠١٤م].

١١٥. اليزدي، عبد الله بن الحسـين؛ الحاشية على تهذيب المنطق؛ ط ١٤، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٠ هـ ق.

116. Baghramian, Maria; Relativism; First published, by Routledge, London and New York, 2004.

117. Bernstein, Richard; Beyond Objectivism and Relativism; University of Pennsylvania, Press Philadelphia, 1983.

118. Bilen, Osman; The Historicity of Understanding and the problem of Relativism in Gadamer's philosophical Hermeneutics; Washington, D. C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.

119. Dostal, Robert j.; The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger; pp. 47-68 in Hermeneutics and Truth, The USA, Northwestern University Press, 1994.

120. Gadamer, Hans-Georg; Philosophical Hermeneutics; The USA University of California Press, 1977.

121. ———; Truth and Method; (b), Bloomsbury Academic, 2013.

122. ———; Truth and Method; continuum London, New York, 2004.

123. Grondin, Jean; Hermeneutics and Relativism; published in Festivals of Interpretation; Essays on Hans-Georg Gadamer's Work, State University of New York, Ablany, 1990.

124. ———; Introduction to Philosophical Hermeneutics; Yale University Press, 1997.

125. Guignon, Charles B.; The Cambridge Companion to Heidegger; First published, Cambridge University Press, 1993.

126. Harre, Rom and Krausz, Michael; Varieties Of Relativism; USA, first published, Blackwell, 1996.

127. Heidegger, Martin; Being and Time; Blackwell PublishersLtd, 1962.

128. ———; Letter on Humanism; in Basic Writings; 2nd rev. and expanded edn, David F. Krell (ed.), 66-213 (New York: HarperCollins, 1993).

129. ———; On The Way To Language; New York, Happer & Rom, Publishers, 1971.

130. ———; On Time and Being; New York, Harper Torchbooks, 1972.

131. ———; Ontology- The Hermeneutics of Facticity; Indiana University Press, 1999.

132. ———; Through Phenomenology to Thought; SpringerScience+Business Media Dordrecht, 1961.

133. Hersch. E.d.; Validity In Interpretation; The U.S.A, by Yale Univercity, 1967.
134. Hintikka, H.; Semantics for Propositional Attitudes; in A.Marras)ed.) Intentionality, Mind.
135. Palmer, Richard E.; Hermeneutics; Northwestern University, 1969.
136. Pelton, Sarah, B.A. (Hons.); Gadamer and Universality (The Concept of Universality in Gadamer's Theory Of Hermeneutics); McMaster University, A Thesis Submitted to the school of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts, 2005.
137. Reynolds, Paul Davidson; a Primer in Theory Construction Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational publishing. 1971.
138. Schmidt, Lawrence; understanding hermeneutics; Acumen, 2010.
139. Schokel, Luis Alonso with Bravo, Jose Maria; A Manual Of Hermeneutics; Translated by Liliana M. Rosa Further editing by Brook WR. Pearson, Published by Sheffield Academic Press Ltd, 1988.
140. Seebohm T. M; Hermeneutics Method and Methodology; USA. Kluwer Academic Pudlishers, 2004.
141. Szondi, Peter; Introduction To litrary Hermeneutics; Translated by Martha Woodmansee, USA, Cambridge University Press, 1995.
142. The Oxford English Dictionary; clarendon Press, vol xvii.
143. The Randon House Dictionary Of The English Language; New York, second edition, unabridged, Random House, 1987.
144. Thiselton, Anthony; New Horizons in Hermeneutics; Grand Rapids, 1992.
145. Wachterhauser, Brice R.; Hermeneutics and Truth; The USA, Northwestern University Press, 1994.
146. ———; What Is Truth?; published in Hermeneutics and Truth, The USA, Northwestern University press, 1994.
147. Wrigth, Kathleen; Festivals of Interpretation; Essays on Hans-Georg Gadamer's Work, State University of New York Press, Ablany, 1990.

عقد هذا الكتاب مهمته على دراسة ومقارنة أفكار الهرمينوطيقا الفلسفيّة وأصولها - لاسيّما الأفكار الفلسفيّة لهايدغر والأفكار الهرمينوطيقيّة لغادامير وامتدادهما في العالم الإسلامي- بوصفها النسخة الأكثر انحيازًا نحو مركزيّة الذات في الفهم، بالأسس المناظرة لها في علم أصول الفقه الشيعي ومرتكزاته وقبلياته في فهم مراد النصّ الديني، والقيام بتحليلها ونقدها .

وجملة هذه الأسس تنتمي إلى أنطولوجيا الفهم المشتملة على ماهية الفهم وإمكانه، وإبستمولوجيا الفهم المشتملة على مناهجه وشروطه وآليات حصوله وتأريخيته من عدمها، و تستند هذه جميعًا على ركائز الأنثروبولوجيا وأسسها، إلى جوار علم السيمانطيقيا (الدلالية).

